Stanislavs Ladusāns S.I.

IDEALIZADOR E COORDENADOR DA COLEÇÃO

# PENSAMENTO PARCIAL E TOTAL

1º VOLUME DA SÉRIE
INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DE ATUALIDADE

EDIÇÕES LOYOLA

## PENSAMENTO PARCIAL E TOTAL

A confusão que se nota hoje em relação às ideologias é um fato inegável, não só nos meios populares e universitários, mas também em ambientes políticos e mesmo em vários encontros filosóficos.

Que significa hoje específica e exatamente a ideologia — o pensamento parcial? Que significa a filosofia — o pensamento total? Pode ou não pode ser confundida a filosofia com a ideologia? Como dialogar hoje com as ideologias que nos assaltam? Estas e outras perguntas análogas não respondidas explicam o mencionado fato da confusão e da invasão ideológica que se verifica na vida e cultura atual. Resulta, pois, claro que o problema de ideologias constitui hoje uma das maiores questões do ponto de vista teórico e prático.

Os 21 especialistas apresentam na presente obra respostas a este complexo e sutil problema de ideologias. Eles evidenciam também que as ideologias constituem hoje um dos maiores perigos, talvez o maior perigo para a humanidade. Os homens de hoje estão diante desta alternativa: ou redescobrirem que o seu destino é comum, para além de todas as diferenças, ou, então, a humanidade inteira será engolida pelo vórtice da violência ideológica.

A solução deste terrível problema encontra-se num humanismo sadio. É o que evidencia o denso conteúdo da presente publicação passando por várias etapas concretas, logicamente articuladas entre si e competentemente ligadas à nossa realidade.

Depois de considerar o que significa a ideologia e algumas ideologias mais difundidas no mundo atual, a obra relaciona o pensamento ideológico — parcial — com duas filosofias, que influenciaram mundialmente o filosofar: a fenomenologia de Edmundo Husserl e a filosofia de Martin Heidegger, falecido no dia 26 de maio de 1976. Em seguida, a ideologia vem considerada em relação à religião e ao cristianismo, ressaltando assim as diferenças que separam entre si a fé religiosa e o pensamento parcial. A esta altura o dinamismo interno da publicação exige que se caracterize o pensamento filosófico de inspiração cristã, diferente da teologia. O que ressalta de um modo especial a publicação em seguida é a situação atual do pensamento filosófico no Brasil, incentivando a criatividade filosófica. Trata, por isso, do caráter peculiar da problemática filosófica e ideológica do nosso país, da presença da filosofia na realidade brasileira como de um valor altamente positivo e indispensável para auxiliar a promover o desenvolvimento integral humano, individual e social.

O objetivo deste lançamento de atualidade é, pois, científico e construtivo. Interpela a todos sem equívocos para que a filosofia seja hoje mais valorizada entre nós como um fator importante que habilita a superar as ideologias e a pensar mais para ser mais na dinâmica da vida e da cultura. Oferece ao pensador brasileiro no campo filosófico, teológico e social um subsídio que auxilia para abrir-se à amplitude transcendente de perspectivas e, superando os aspectos parciais, ver a totalidade do real e suas exigências no processo do desenvolvimento.

O volume constitui, por isso, uma fonte de estudo para as universidades e faculdades, empenhadas na difícil problemática atual da formação e do progresso.

Contribui competentemente para que os educadores e homens públicos aprofundem suas idéias e sua ação.

Aos que se dedicam às ciências matemáticas, naturais, humanas, históricas e técnicas o presente volume proporciona contribuições para que evitem mais facilmente exageros de totalizações, radicalizações e absolutizações.

Os bispos e o clero em geral encontrarão no volume luzes e incentivos para o diálogo em profundidade que o seu serviço exige e para a ação pastoral.

O lançamento incentiva a nossa juventude a refletir, relacionar e a realizar-se no seu idealismo, distinguindo com nitidez entre a verdade e a falsidade, entre o bem e o mal. O espírito humano, empenhado na busca eterna da solução do grande problema da felicidade pessoal e social, precisa de obras como a presente. Ela ajuda a orientar-se no mundo das atuais ideologias, que são verdadeiros labirintos. Leva a entender a fundo que para sair destes labirintos não basta comparar uma ideologia com a outra, um relativismo com o outro relativismo, mas é necessário relacionar-se em tudo com a realidade e descobrir à luz do real a verdade que liberta.

# PENSAMENTO PARCIAL E TOTAL

PROF. DR. PE. STANISLAVS LADUSĀNS S.I.
IDEALIZADOR E COORDENADOR DA COLEÇÃO

# PENSAMENTO PARCIAL E TOTAL

Primeiro Volume da Série:

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS
DE ATUALIDADE

EDIÇÕES LOYOLA
São Paulo
1977

*Copyright*

EDIÇÕES LOYOLA

CAPA DE:

GUILHERME VALPÉTERIS

Todos os direitos reservados

EDIÇÕES LOYOLA

Rua 1822 n.º 347 — Caixa Postal, 42.335 — Tel.: 63-9695 — São Paulo

IMPRESSO NO BRASIL

# SUMÁRIO


1 — APRESENTAÇÃO ..... Prof. Dr. Stanislavs Ladusāns S.I.,

Diretor do Conjunto de Pesquisa Filosófica, São Paulo, SP, Brasil, Coordenador da obra coletiva ..... p. 9

**I. IDEOLOGIA HOJE: NOÇAO E EXAME DE ALGUMAS IDEOLOGIAS**

2 — IDEOLOGIA ..... Dr. Sérgio Cotta,

Professor da Universidade de Roma, Roma, Itália .... p. 17

3 — IDEOLOGIA CIENTISTA E TECNOCRÁTICA .... Dr. Evandro Agazzi,

Professor da Universidade de Gênova, Gênova, Itália .. p. 27

4 — EL MARXISMO COMO FILOSOFIA Y COMO IDEOLOGIA ..... Dr. Alberto Caturelli,

Professor da Universidade de Córdoba, Córdoba, Argentina ..... p. 42

5 — PRESSUPOSTOS IDEOLÓGICOS DA DIALÉTICA MARXISTA ..... Dr. Woltgang Röd,

Professor da Universidade de Innsbruck, Innsbruck, Áustria ..... p. 68

6 — A INFLUÊNCIA DE FREUD NA MITOLOGIA SEXUAL CONTEMPORÂNEA ..... Dr. Eduardo Abranches de Soveral,

Professor da Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis, RJ, Brasil ..... p. 74

## II. PENSAMENTO FILOSÓFICO DE HUSSERL, DE HEIDEGGER E IDEOLOGIAS

7 — A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL COMO CAMINHO DA SUPERAÇÃO DAS IDEOLOGIAS ..... Dr. Ludwig Landgrebe,

Assistente de Husserl (1923-1930) e Professor da Universidade de Köln, Köln, Alemanha ..... p. 85

8 — O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER E AS IDEOLOGIAS ..... Dr. Bernhard Welte,

Professor da Universidade de Freiburg, Freiburg (Breisgau), Alemanha .... p. 99

## III. IDEOLOGIA, RELIGIÃO E METAFÍSICA

9 — IDEOLOGIA E RELIGIÃO Dr. Peter Henrici S.I.,

Professor da Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália ..... p. 117

10 — O CRISTIANISMO: COSMOVISÃO? IDEOLOGIA? OU QUE AFINAL? ..... Dr. Peter Ehlen S.I.,

Professor da Universidade Filosófica de München, München, Alemanha ..... p. 130

11 — A METAFÍSICA E A FÉ CRISTÃ ..... Dr. Walter Brugger S.I., Professor da Universidade Filosófica de München, München, Alemanha ..... p. 145

## IV. FILOSOFIA CRISTÃ: NOÇÃO E UMA VISÃO PANORÂMICA

12 — FILOSOFIA CRISTÃ .... Dr. Josef de Vries S.I., Professor da Universidade Filosófica de München, München, Alemanha ..... p. 153

13 — O SENTIDO DA FILOSOFIA CRISTÃ ..... Dr. Hans Pfeil, Membro Honorário da SBFC e Professor da Universidade de Bamberg, Bamberg, Alemanha ..... p. 162

14 — INTRODUCCION A LA FILOSOFIA COMO PROPEDEUTICA DE SALVACION Dr. Agustín Basave Fernández del Valle, Professor da Universidade de Nuevo Leon, Monterrey, N.L., México ..... p. 171

15 — VISÃO HUMANA DO MUNDO ..... Dr. Filipe Salvaggi S.I., Professor da Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália ..... p. 189

16 — UM DISCURSO FILOSÓFICO SOBRE DEUS É AINDA POSSÍVEL? ..... Dr. A. Dondeyne, Professor da Universidade de Louvain, Louvain, Bélgica ..... p. 200

## V. FILOSOFIA E IDEOLOGIAS NO BRASIL

17 — AS FASES DO PENSAMENTO DE FARIAS BRITO .. Dr. Carlos Lopes de Mattos, Professor em Capivari, SP, Brasil ..... p. 235

18 — UNIVERSIDADE BRASILEIRA E IDEOLOGIA ... Dr. Miguel Reale, Professor da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil ..... p. 243

19 — A ATUAL JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA BRASILEIRA PERANTE AS FILOSOFIAS E IDEOLOGIAS ..... Dr. José Antonio Tobias, Professor da Universidade Estadual de São Paulo, Marília, SP, Brasil ..... p. 246

20 — CULTURA HUMANÍSTICA DO ESTUDANTE UNIVERSITÁRIO ..... Dr. Miguel R. Covian, Professor da Faculdade de Medicina, Ribeirão Preto, SP, Brasil e Dr. Roberto C. Covian, Professor da Universidade de Campinas, Campinas, SP, Brasil .... p. 259

21 — UNIVERSIDADE BRASILEIRA E FILOSOFIA ... Dr. Iulo Brandão, Professor da Universidade de Campinas, Campinas, SP, Brasil ..... p. 268

22 — A FILOSOFIA NO BRASIL HOJE ..... Dr. Stanislavs Ladusãns S.I., Professor da Faculdade de Filosofia N.ª S.ª Medianeira, São Paulo, SP, Brasil ..... p. 275

# APRESENTAÇÃO

A presente obra coletiva, intitulada "Pensamento Parcial e Total", constitui um exame científico e sereno das ideologias de hoje, em que participam numerosos pensadores latino-americanos e europeus. É óbvio que, partindo das respectivas análises internas com a base nas fontes, a perspectiva desta reflexão comum não pode ser senão a da verdade, para a qual o homem se ordena naturalmente. O vínculo que o ser racional encontra na verdade é tão forte que mesmo negando-a ela se afirma indiretamente: se não existe a verdade, pelo menos isto se impõe como verdadeiro; logo a verdade existe. Por isso, a verdade, sem a qual nem o erro — verdade aparente — se dá, constitui o pano de fundo que faz entender as ideologias de hoje no seu sentido específico.

Sendo o filosofar por sua própria natureza ordenado para a busca, descoberta e expressão competente daquilo que é — da verdade — resulta que a reflexão filosófica tem realmente credenciais para efetuar o exame das ideologias e ver com exatidão o que nelas é consistente e inconsistente. É precisamente o que se processa nesta obra coletiva. Neste diálogo esclarecedor toma parte também a teologia, ciência da Revelação Cristã, que tem como uma das funções dedicar-se às questões do tempo presente e contribuir assim para a constituição de equilíbrios justos para a construção da paz e libertação total do homem.

Sendo o atual problema de ideologia complexo e conexo com uma investigação científica subtil, é imprescindível que se faça na presente obra um recurso aos especialistas no assunto. Mesmo assim, a publicação não visa esgotar a matéria, que é vastíssima. Visa apenas introduzir e contribuir para esclarecer o tema em questão, dissipando alguns equívocos e ambigüidades principais.

A confusão que se nota hoje em relação às ideologias é um fato inegável, não só nos meios populares e universitários, mas também em ambientes políticos e mesmo em vários encontros filosóficos.[1]

Que significa hoje específica e exatamente a ideologia? Que significa a filosofia? Pode ou não pode ser confundida com a ideologia? Qual é o sentido exato do cristianismo? Ele é ou não é uma ideologia? Como dialogar hoje com as ideologias que nos assaltam? Estas e outras perguntas análogas não respondidas explicam o mencionado fato da confusão e da invasão ideológica que se verifica na vida e cultura atual. Resulta, pois, claro que o problema de ideologias constitui hoje uma das maiores questões do ponto de vista teórico e prático.

O poder enganador e a ameaça das ideologias hoje é alarmante. Já no ano de 1953 a UNESCO denunciou influências negativas da propaganda ideológica exigindo, como remédio, a presença filosófica no ensino, mesmo quando não visa formar especialistas na filosofia. Insistiu muito que é realmente "essencial que entre todos os ensinos, o da filosofia atinja o maior número possível de pessoas".[2]

Tendo em consideração a tendenciosidade do pensamento ideológico, a UNESCO ressalta os benefícios da filosofia, que cultiva o senso crítico e concorre para a construção de um humanismo sadio.[3] Reconhece que é grande o significado da filosofia na educação permanente e na cultura do grande público,[4] na formação democrática dos

1. A título de uma ilustração concreta deste fato mencionamos aqui o volume "Ideologia e Filosofia" (Brescia, Morcelliana, 1967, p. 413), que contém as atas do 21.º encontro, organizado pelo Centro de Estudos Filosóficos de Gallarate, Itália, durante o período de 5 a 7 de setembro de 1966. Este volume não só contribui lucidamente para determinar exatamente o que é a ideologia hoje, mas também patenteia concepções nebulosas que se encontram no meio dos participantes do encontro. A divergência de pareceres a respeito é impressionante também no Brasil. Para documentar este fato basta consultar, por exemplo, o que se lê nas páginas 133-143 do 2.º volume de "Filosofia" (Anais do 8.º Congresso Interamericano de Filosofia, realizado em Brasília em 1972, publicado em São Paulo, 1974) e no 1.º volume do "Humanismo Pluridimensional" (Atas da 1.ª Semana Internacional de Filosofia, realizada em São Paulo no ano de 1972, publicadas em São Paulo, Edições Loyola, 1974, pp. 89-183). Estas e outras leituras, bem como diálogos entre os nossos intelectuais ilustram a desorientação e a urgência de uma reflexão filosófica aprofundada sobre as atuais ideologias, tendo como perspectiva a verdade, que tem como critério o real, o qual se impõe à inteligência que reflete criticamente e a determina no ato do juízo.
2. UNESCO, "L'enseignement de la philosophie", Paris, 1953, p. 197.
3. O. c., p. 204.
4. O. c., p. 215.

cidadãos,[5] na promoção da cooperação internacional,[6] nos departamentos das universidades, onde "... a ausência total de formação filosófica nos estudantes especializados em outras matérias pode constituir-se um perigo para a cultura".[7]

Precisamente, tendo em vista tudo isso e desejando contribuir para a atualização dos professores de filosofia das universidades latino-americanas, o Conjunto de Pesquisa Filosófica (CONPEFIL) de São Paulo e a Associação Latino-Americana de Filósofos Católicos realizaram no mês de julho de 1976 um curso-pesquisa de duas semanas intensivas sobre o tema de grande atualidade hoje: ideologia e filosofia.[8] Justamente, tendo em vista esta atualidade, surgiu a idéia de publicar a matéria tratada naquele curso de nível de pós-graduação, para beneficiar ambientes mais vastos.

As articulações do tema do mencionado curso — ideologia e filosofia — foram completadas com 16 outras colaborações dos pensadores competentes do nosso hemisfério e do continente europeu. Deste modo resultou completo o conteúdo que aparece publicado no presente volume, tendo ao todo a colaboração de 21 autores especializados.

A temática desta coleção científica possui uma unidade interna inegável, encontrando uma expressão específica no título: "Pensamento Parcial e Total". O termo composto "pensamento parcial" significa na publicação a ideologia, que é entendida como uma totalização de uma visão parcial do real. O "pensamento total" significa aqui a filosofia, que se abre, em virtude de sua natureza, à totalidade do real e emite juízos à base da evidência objetiva na perspectiva que transcende os significados parciais.

O conteúdo desta publicação possui um dinamismo interno articulado logicamente por etapas. Depois de considerar o que significa a ideologia e algumas ideologias mais difundidas no mundo atual, a obra relaciona o pensamento ideológico — parcial — com duas filosofias, que influenciaram mundialmente o filosofar: a fenomenologia

5. O. c., p. 217.
6. O. c., p. 217.
7. O. c., p. 206.
8. Este curso de atualização filosófica foi realizado de 25 de julho a 7 de agosto de 1976 no campus universitário das Faculdades Anchieta, dos Padres Jesuítas, km 26 da Via Anhanguera, São Paulo, Capital. Os principais conteúdos deste curso tiveram a sua extensão na Universidade Católica do Paraná, Curitiba, de 5 a 8 de agosto do mesmo ano, colaborando com a Associação Latino-Americana de Filósofos Católicos na realização do 1.º simpósio internacional de filosofia o Departamento de Filosofia, o Centro de Teologia e Ciências Humanas da mencionada Universidade, bem como a Comissão Teológica do Paraná.

de Edmundo Husserl e a filosofia de Martin Heidegger, falecido no dia 26 de maio de 1976. Em seguida, a ideologia vem considerada em relação à religião e ao cristianismo, ressaltando assim as diferenças que separam entre si a fé religiosa e o pensamento parcial. A esta altura o dinamismo interno da publicação exige que se caracterize o pensamento filosófico de inspiração cristã, diferente da teologia. Não só! A filosofia de inspiração cristã se apresenta então em algumas articulações concretas e traz suas luzes características de fato na solução de vários problemas candentes do homem de hoje em busca crítica das respostas que o convençam. Resulta assim uma introdução ao pensamento filosófico cristão, que tem o vigor de adaptar-se às circunstâncias e preocupações concretas dos tempos e dos lugares, possuindo um pluralismo legítimo, em que se salva o caráter específico local e ao mesmo tempo a universalidade transcendente. O que a publicação ressalta em seguida de um modo especial, sintonizado internamente com as articulações anteriores do pensamento, é a atual situação filosófica no Brasil, incentivando a criatividade neste campo. Trata, por isso, do caráter peculiar da problemática filosófica e ideológica do nosso país, da presença da filosofia na realidade brasileira como de um valor altamente positivo, indispensável para auxiliar a promover o desenvolvimento integral humano, individual e social.

O objetivo deste lançamento de atualidade é, pois, científico e construtivo. Interpela a todos sem equívocos para que a filosofia seja hoje mais valorizada entre nós como um fator importante que habilita a superar as ideologias e a pensar mais para ser mais na dinâmica da vida e da cultura. Oferece ao pensador brasileiro no campo filosófico, teológico e social um subsídio que auxilia para abrir-se à amplitude transcendente de perspectivas e, superando os aspectos parciais, ver a totalidade do real e suas exigências no processo do desenvolvimento.

O volume constitui, por isso, uma fonte de estudo para as universidades e faculdades, empenhadas na difícil problemática atual da formação e do progresso.

Contribui competentemente para que os educadores e homens públicos aprofundem suas idéias e sua ação.

Aos que se dedicam às ciências matemáticas, naturais, humanas, históricas e técnicas o presente volume proporciona contribuições para que possam evitar mais facilmente exageros de totalizações, radicalizações e absolutizações.

Os bispos e o clero em geral encontrarão no volume luzes e incentivos para o diálogo em profundidade que o seu serviço exige e para a ação pastoral.

O lançamento pretende incentivar a nossa juventude a refletir, relacionar e a realizar-se no seu idealismo, distinguindo com nitidez entre a verdade e a falsidade, entre o bem e o mal. O espírito humano, empenhado na busca eterna da solução do grande problema da felicidade pessoal e social, precisa de obras como a presente. Ela ajuda a orientar-se no mundo das atuais ideologias, que são verdadeiros labirintos. Leva a entender a fundo que para sair destes labirintos não basta comparar uma ideologia com a outra, um relativismo com o outro relativismo, mas é necessário relacionar-se em tudo com a realidade e descobrir à luz do real a verdade que liberta.

Com estas intenções de serviço e confraternização apresento finalmente, em nome do Conjunto de Pesquisa Filosófica e da Associação Latino-Americana de Filósofos Católicos, bem como em nome próprio, sinceros agradecimentos e sentimentos de reconhecimento a todos os que colaboraram com artigos e prestaram outros auxílios proporcionando a concretização desta obra, que constitui o 1.º volume da série: "Investigações Filosóficas de Atualidade".

São Paulo, SP, Conjunto de Pesquisa Filosófica, 22 de agosto de 1977.

*Prof. Dr. Pe. Stanislavs Ladusãns S. I.*

Diretor do CONPEFIL e Presidente da ALAFC

Coordenador da Coleção.

# I

# IDEOLOGIA HOJE: NOÇÃO E EXAME DE ALGUMAS IDEOLOGIAS

# IDEOLOGIA

Prof. Dr. Sérgio Cotta,
Universidade de Roma, Itália.
Tradução do italiano: Prof. Reinaldo Matias Fleuri.

O termo Ideologia, como se sabe, já se tornou bastante equívoco, devido a seu uso genérico para designar com ele realidades muito diferentes entre si.[1] Entre as numerosas definições de ideologia, deixarei de lado as que derivam da noção marxista de ideologia, enquanto concebida como "falsa consciência", pois que a toma numa acepção puramente negativa. Tomarei em consideração, ao contrário, duas noções *positivas* principais, as quais, de resto, se reencontram na linha do pensamento marxista, mesmo que não lhe pertença de maneira exclusiva.

A) Ideologia indica o sistema cultural que exprime e interpreta as idéias, as crenças, os comportamentos típicos pertencentes a um grupo humano (qualquer que seja suas dimensões ou sua composição: nação, etnia, classe etc.) ou de um determinado período histórico. Neste sentido, a ideologia assemelha-se muito ao que a antropologia cultural moderna chama de "cultura" ou "subcultura"; aliás, muitas vezes identifica-se completamente com elas. Nesta acepção, a ideologia tem um sentido teórico; e para ser mais breve, chamá-la-ei de *ideologia teórica.*

B) Ideologia significa um sistema de idéias, crenças ou valores orientado especificamente para a ação e, portanto, de natureza operativa. Fazem parte desta acepção as "derivações" de Pareto ou o "mito" de Sorel; neste sentido, fala-se correntemente de ideologia de um par-

1. Cfr. a este respeito PLAMENATZ, J., *Ideology*, London, 1971. A literatura sobre a ideologia é muito vasta; veja-se um panorama em MONGARDINI, C., *Ideologia e Società*, Roma, 1969. Uma crítica filosófica particularmente importante da ideologia encontra-se em PAREYSON, L., *Verità e Interpretazione*, Milano, 1971.

tido político. Como Plamenatz mostrou, trata-se de uma *persuasive belief* (crença persuasiva) que é ao mesmo tempo uma *prescritif belief* (crença prescritiva)[2] ou, de um modo mais geral, de um pensamento que visa "transformar o mundo", tomando-se a expressão de Marx. Neste caso estamos diante de idéias ou crenças endereçadas a um "projeto" de ação, em cuja possibilidade de se realizar fundamenta-se sua veracidade; por isso o termo ideologia aqui se apresenta em uma acepção pragmática; e para ser breve, chamá-la-ei de *ideologia pragmática.*

À primeira vista, três principais diferenças parecem estabelecer uma distância intransponível entre estas duas noções de ideologia.

1) A ideologia teórica pertence (ou parece pertencer) à dimensão cognitivo-descritiva e, portanto, avaliativa do pensar. A ideologia pragmática pertence, ao invés, à dimensão operativo-diretiva e, portanto, valorativa do querer.

2) A ideologia teórica se colocaria no horizonte do pluralismo humano, seja ele sincrônico ou diacrônico, uma vez que ela representa o sistema cultural de *um* grupo humano entre outros grupos, ou de *um* período histórico situado na sucessão dos períodos históricos, os quais têm, cada um, sua própria identidade distinta dos outros. Reconhecendo o pluralismo, ela seria *di per se* conciliadora. A ideologia pragmática, pelo contrário, apresenta-se como monista e totalizadora: pois enquanto é um querer do qual depende a realização (ou melhor: a realidade) de todo o valor, ela não pode reconhecer a existência de valores além dos próprios confins. Por isso, a ideologia pragmática está sujeita ao destino da vontade indicado por Nietzsche: querer é querer ser senhor, é vontade de poder. A luta contínua, que de modo algum é ocasional mas absolutamente necessária das ideologias entre si, oferece uma confirmação clara desta tese de Nietzsche.

3) Para se apresentar como o modo de pensar de um grupo ou de uma época, a ideologia teórica deve bloquear ou estabilizar o movimento diacrônico daquele grupo ou daquela época, conferindo-lhes uma identidade imóvel, abstraída, de um certo modo, do decorrer do tempo. Ela se apresenta, portanto, em perspectiva a-histórica. A ideologia pragmática, pelo contrário, nasce da recusa, mais ou menos radical e completa, à história realizada (passado e presente) e se projeta sobre a história-futuro, sobre o futuro a ser construído. Este segundo tipo de ideologia encontra-se, portanto, em uma relação de estrita dependência da história, o que torna patente sua historicidade essencial.

---

2. Op. cit., pp. 75-76.

A posição entre as duas concepções de ideologia não poderia aparecer mais nítida. Entretanto, mediante um exame mais profundo, as diferenças se atenuam a tal ponto que me parece legítimo sustentar que os dois tipos de ideologia tendem a se identificar ou, pelo menos, revelam-se estritamente solidários entre si. É o que procurarei mostrar, mediante um novo exame das oposições supra indicadas.

*Oposição entre pluralismo e monismo totalizador.* A ideologia teórica certamente admite o pluralismo, mas só enquanto existente *fora de si.* Sem dúvida, existem *outros grupos,* existiram e existirão *outros* períodos históricos, e, portanto, outras ideologias. Mas, dentro do próprio horizonte, cada ideologia teórica, ao invés de ser pluralista, é também, ela monista e totalizadora. De fato, justamente porque ela não é o resultado de uma simples adição de todas as idéias heterogêneas e disparatadas presentes em um dado momento e num determinado lugar, mas sua sistematização coerente, é constrangida a excluir do próprio âmbito esta ou aquela idéia, este ou aquele pensador, este ou aquele subgrupo, privilegiado a outros que vêm constituir o critério da filiação e da interpretação sistematizadora de um todo dotado de sentido. Aos que foram excluídos (idéias, pensadores, subgrupos) lhes é recusada necessariamente toda relevância significativa. Deste modo, a ideologia teórica assume o monismo totalizador da ideologia pragmática.

*Oposição entre teórico e pragmático.* Para justificar a própria pretensão de exprimir e interpretar de maneira dotada de sentido, e portanto unitária, as idéias de uma época ou de um grupo, a assim chamada ideologia teórica não pode recorrer a um critério unificador de ordem puramente teórica. Pode se valer somente do critério de *relevância,* que é de ordem pragmática e se resolve na *eficácia,* como acentua fortemente Pareyson. Na verdade, o que permite a certas idéias aparecer como mais relevantes do que outras, ou, antes, como dominantes, é justamente sua maior eficácia em sustentar e desenvolver a rede das relações sociais. Mas, deste modo, a ideologia teórica se transforma em ideologia pragmática.

*Oposição entre historicidade e a-historicidade.* A seleção das idéias dominantes baseia-se, realmente, em um critério pragmático e operacional, mas este só adquire toda sua evidência enquanto em relação à história e, mais precisamente, enquanto a eficácia daquelas idéias ultrapassa tal período histórico fechado. É somente *depois,* à distância histórica, que se pode avaliar, de maneira menos aproximativa ou menos preconceituosa, a eficácia operacional das idéias selecionadas como critério unificador da ideologia. É portanto, o que se chama correntemente de direção ou sentido da história que possibilita a sele-

ção indispensável. Desta maneira, porém, a a-historicidade da ideologia teórica se dissolve na historicidade pragmática.

Parece-me, portanto, que os dois tipos de ideologia conjugam-se de modo a formar um todo unificado. É possível, assim, sustentar que toda ideologia é uma visão do mundo: 1) totalizadora e fechada; 2) com fundamento e finalidade operacional; 3) fechada na historicidade. Não é, portanto, difícil perceber que a vocação e o destino estruturais da ideologia não são constituídos pelo diálogo mas, sim, pela polêmica, na esperança de que esta se transforme em *polemos*. De resto, isto é o que Marx, e ainda mais claramente Sorel, haviam colocado em luz.

Pelo que venho observando até aqui, não existe outra pretensão senão a de frisar coisas já muito conhecidas; isto, porém, permite-me propor uma resposta à questão fundamental levantada pela difusão atual da ideologia. A questão é a seguinte: De onde a ideologia tira suas características específicas supracitadas? Convém recordar, a este respeito, que sempre se teve consciência da possibilidade de um pensar pragmático-operacional, ligado ao contingente e portanto totalizador com fins utilitários. O pensamento tradicional sempre advertiu a possibilidade — imanente ao próprio processo de desvelamento da verdade — do surgimento daquilo que hoje nós chamamos de ideologia e que outrora era chamado com os nomes de *opiniões* ou *interesses* etc. Mas isto não era de modo algum identificado com o saber verdadeiro, com a *epistème*. Pelo contrário, a consideração da ideologia, não mais como consciência inadequada ou imperfeita ou, antes, como negação da verdade, mas, sim, como verdade, ou melhor, como a *única forma possível de verdade* é, sem dúvida alguma, um fato moderno, recente. Portanto, é legítimo e razoável colocar-se o problema da fonte originante da ideologia enquanto modo específico de pensar.

A filosofia da existência — e nisto está plenamente solidária com o realismo da metafísica clássica — deu uma explicação geral bastante convincente a respeito desta origem. Basta pensar na tese heideggeriana do *esquecimento do Ser* e, portanto, da primazia de uma vontade que, uma vez perdido seu enraizamento ontológico, resulta em uma fabricação pura tanto dos valores quanto da realidade. Sem negar nada desta explicação filosófica geral, tentarei dar ao problema uma resposta mais circunscrita e de alcance mais limitado, mas útil, talvez, para completar a já bem conhecida ambientação cultural da ideologia.

A ideologia tem um seu "lugar" existencial, em que lhe é possível nascer e se desenvolver como forma suprema do saber. De resto, ela nunca se separou deste "lugar", que continua a lhe oferecer o terreno

privilegiado, mesmo que não exclusivo, de suas manifestações. Este "lugar" é a política, compreendida como uma atividade humana que tem uma estrutura específica decorrente do viver-junto e para ele finalizada. Pois bem, a meu ver, a política considerada em si e por si, na sua autonomia, suscita inevitavelmente a ideologia, para não dizer que a produz devido a um certo tipo de necessidade estrutural e, portanto, determina suas características. Mas não se deve esquecer do fato, significativo já em si mesmo, que a respeito da finalidade e do horizonte políticos da ideologia já estavam plenamente conscientes, tal como Del Noce [3] demonstrou com perspicácia, aqueles que fabricaram o termo ideologia e ainda hoje são chamados "os ideólogos", por direito de primogenitura.

São três os elementos essenciais da política que me sugerem a tese que acabo de propor. São os que passamos a ilustrar.

1) A política, por sua própria estrutura, está inscrita na particularidade e a esta destinada. Entenda-se bem: a particularidade da qual se fala é a particularidade de uma coletividade, de um grupo autônomo e delimitado. De fato, a política se apresenta, em sua fenomenologia plurissecular, como a atividade existencial caracterizada por um movimento unificador e centrípeto em direção a algo de concretamente comum a uma pluralidade de pessoas, que por isso se constituem num grupo: um território, uma língua, uma cultura, uma tradição, interesses. [4] Em uma palavra: um bem comum concreto e unificador. Quanto mais esta união é compacta e sem inclinações tendenciosas, tanto mais a política atinge sua plenitude. Mas, por isso mesmo, a política cava um fosso profundo entre o grupo humano, cujos confins estabeleceu mediante o próprio movimento centrípeto, o tudo o que lhe permanece estranho (estrangeiro) e, portanto, potencialmente hostil. É o que Rousseau e Bergson colocaram em evidência, com perfeita lucidez; mesmo divergindo nas avaliações finais (positivas para o primeiro e negativas para o segundo), eles concordam que o destino último da política é a hostilidade para com o exterior e, portanto, a guerra, como conseqüências necessárias da amizade cívica interna. Encontramos, assim, na política a primeira característica da ideologia: a totalidade fechada.

2) Devido ao particularismo estrutural que a caracteriza, a política é fortemente dependente do *contingente*. Isto deriva necessariamente do regime de autonomia centrípeta e conflitual a que estão

3. Cfr. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, 1970, cap. 10: "As origens do conceito de ideologia".

4. Para uma abordagem mais ampla deste ponto remeto aos meus *Itinerari esistenziali del diritto*, Napoli, 1972, cap. 3: "Relação entre política e direito".

submetidas a vida e a ação recíprocas dos grupos políticos. Para fazer frente aos aspectos imprevisíveis da contingência, a política é, por assim dizer, constrangida a se fazer *arte* mais do que ciência, a se exprimir em desígnios e projetos de ação flexíveis, mais do que em regras, rígidas por sua natureza.[5] As regras da política (além daquelas que salvaguardam sua essência estrutural) são sempre flexíveis e provisórias, isto é, mais exatamente, são simples hipóteses de regras.[6] A habilidade política consiste, de fato, na capacidade de responder eficazmente a um desafio não previsível ou não previsto. Mas o fundamento desta capacidade de resposta é, sem dúvida, o poder, que não deve ser entendido em seu significado puramente material; é esta uma razão ulterior para que a política exija que o seu corpo seja compacto: a fim de que este possa responder, como uma só alma e uma só arma, a todo desafio. A política se exprime, portanto, no fazer. Encontramos, assim, a segunda dimensão da ideologia: a operatividade.

3) Devido a sua finalidade típica (a criação do grupo autônomo concreto) e a sua função primária (a conservação do grupo frente às ameaças do estrangeiro), a política se coloca estruturalmente no âmbito da historicidade. O caráter histórico reside no bem comum (concreto!) em torno do qual e pelo qual se constitui a comunidade política; o caráter histórico, contingente, reside, também, nas relações de amizade e de inimizade que se entrelaçam entre os vários grupos políticos conforme seus interesses históricos. E enquanto a historicidade do bem comum se mede segundo o vagaroso tempo da duração, a historicidade das relações e dos interesses segue o ritmo de uma "improvisação", ditada pelo emergir de novidades largamente imprevisíveis. A tentativa interessante e atual de aplicar à política a teoria dos jogos — isto é, o cálculo flexível de probabilidades do que normalmente seria imprevisível — confirma que a política está sujeita à contingência. Também neste caso, encontramos a terceira característica da ideologia: sua historicidade contingente.

Pelo que foi enunciado até agora, a ideologia parece encontrar seu próprio "lugar" existencial de origem na política, da qual a ideologia absorve suas características estruturais. O fato de que hoje se fala de ideologia também a propósito de realidades que, em si mesmas, não são políticas (como a arte, a ciência etc.), indica a sua repetida recondução à política, principalmente porque a política assumiu um

---

5. Recorde-se a tese central do *Político* de Platão: a política é uma arte que antepõe a habilidade às leis.

6. Encontramos a prova disso, mediante seu contrário, nas utopias: a perfeição do estado é fundada sobre regras imutáveis, mas isto não é concebível senão no *u-topos*, no não-lugar do isolamento que suprime a possibilidade do conflito entre comunidades diferentes.

primado na interpretação moderna da existência. É preciso notar que a apresentação da política feita acima, que pode parecer desconcertante de muitas maneiras, corresponde a uma política tomada em si mesma, prescindindo-se de qualquer outra dimensão existencial que não seja política e que, como tal, por sua simples presença se constitui como um limite a si mesma. A política não é a única realidade da existência: existe arte, ciência, direito, religião... todas, realidades existenciais, não redutíveis à política e que, antes, reivindicam sua superioridade sobre esta. Toda a filosofia clássica da política — desde Platão até Rosmini — é subordinada, primeiramente a uma filosofia das leis e, depois, a uma metafísica que se enraíza na divindade, qualquer que seja o modo com que esta é concebida. É somente após Maquiavel que se pretende fundamentar a política em base de si mesma; e é seguindo esta linha que, nos dias de hoje, se coloca a política, emancipada de qualquer subordinação, como critério supremo de interpretação e de regulamentação da existência.

É neste momento em que a ideologia, filha legítima da política autônoma, se difunde como sendo a única forma possível de verdade. De fato, até quando a política esteve considerada como submissa a um princípio superior, qualquer que este seja, não foi possível surgir a ideologia, ou ao menos não surgiu como forma dominante do pensar. Mas não só se romperam ou foram dissolvidos todos os vínculos de ordem universal, de modo que a lei, a moral, a igreja, a língua universais foram substituídas pelas leis, costumes, igrejas, línguas nacionais; a comunidade política, além disso, tornou-se o "lugar" existencial proeminente. Encontrou-se, na comunidade política, a fonte e, ao mesmo tempo, a expressão de todo significado e valor étnico-cultural: disso não podia resultar outra coisa senão o primado da política e, portanto, da ideologia.

Não é este o lugar para se pronunciar sobre o destino desta tendência moderna e sobre sua eventual fragilidade; todavia, não se pode deixar de notar que a Terra marcha fadigosamente para a unidade, mediante uma lenta tomada de consciência (e quanto esta é emperrada pela política e pelas ideologias!), por parte de seus habitantes, de sua identidade ontológica comum. De qualquer forma, parece-me verdade que a atual pretensão que a ideologia tem de sintetizar em si todo o saber esteja histórica e espiritualmente ligada à emergência da comunidade política como comunidade soberana, *superiorem non recognoscens*, isto é, como situação existencial suprema. A meu ver, é devido a esta emergência que a ideologia transbordou de seu âmbito próprio e originário, a política, para todos os outros campos (jurídico, moral, cultural, religioso), que ela tende a colonizar, reduzindo-os a objeto de manifestação ideológica do grupo. Em suma, a ideologização atual

não é senão o aspecto (e a conseqüência) cultural da politização, do primado da política. A ideologização, gerada pela politização, retroage, por sua vez, sobre a política, reforça suas pretensões de primazia e enrijece seu fechamento.

Se a ideologia corresponde ao que está acima indicado — e ademais limitei-me a expor aquilo que a ideologia diz de si mesma — isto deveria ser suficiente para tornar evidente que entre fé cristã e ideologia existe uma oposição fundamental.[7] Recordarei resumidamente o que a fé (*fides qua creditur*) diz a respeito de si mesma.

1) A fé cristã é uma Palavra de verdade *eterna*, ou seja, uma verdade que perpassa a história, apresentando-se como sendo sempre a mesma (apesar de suas diferentes ressonâncias e encarnações históricas) nos mais variados encontros com cada história pessoal e social. A mensagem central da fé cristã (Cristo é o Senhor) e a mensagem central da ação cristã ("amai-vos assim como eu vos amei") passam através da história sem sofrer modificação alguma.

2) Esta fé é uma Palavra de verdade *universal*, que supera ou ultrapassa todo e qualquer fechamento: étnico, nacional, social, cultural, político etc. As famosas palavras de S. Paulo aos Gálatas ("não existe mais nem hebreu, nem grego ... todos sois um em Jesus Cristo") exprimem este fato da maneira mais plena e vital.

3) A fé cristã é uma Palavra cuja veracidade não depende de sua eficácia, mas da *autoridade* d'Aquele que a pronunciou: o Verbo Encarnado (*Ego sum veritas*). Portanto, o que ela pede ao homem é, antes e sobretudo, a atenção e o acolhimento daquela Palavra.

Sem dúvida, existem aspectos pelos quais a fé pode parecer uma ideologia: também ela é uma visão do mundo, também ela conduz à renovação e à ação. Mas o que conta, na fé, é que estes aspectos, de modo algum desprezíveis, têm seu fundamento em uma verdade tal como foi descrita acima; é ela que determina sua configuração específica e inequívoca. É a natureza daquela Palavra que faz nascer, portanto, a marcante diferença de estrutura entre fé e ideologia.

É verdade que se pode duvidar daquilo que a fé diz a respeito de si mesma e considerá-la como um todo falso. Mesmo assim, permanece sempre verdade que, em um plano estritamente fenomenológico, a fé se apresenta em termos que a tornam irredutível à ideologia. Aquele que tem fé, qualquer que seja seu nível de profundidade, não acredita no caráter definitivo da história, nem no primado da eficácia e da ação, mas acredita no domínio de Cristo *sobre* a história e sobre a

7. Esta oposição é sublinhada também por K. RAHNER, *Ideologia e Cristianesimo*, in "Concilium", I, 1965, n. 3, p. 52 e ss.

atividade humana. Bastam estes apelos muito simples para mostrar que o comportamento do *Christifidelis* é morfologicamente algo completamente diferente do comportamento de quem segue uma daquelas "religiões seculares" que são as ideologias modernas. Enquanto a ideologia pretende transformar a sociedade, a fé, ao invés, pretende transformar o homem interior.

Pode-se, portanto, afirmar que, devido a sua oposição radical de ordem estrutural, a fé cristã se apresenta como a possibilidade de uma desmitificação radical da pretensão totalizante da ideologia. Por isso a fé oferece a possibilidade de superar aquela belicosidade que, como se viu no início, decorre do fato que o predomínio do ideologismo torna uma situação insuperável. Mas para que esta obra de desmitificação e de superação possa ser realizada em relação à ideologia, é necessário que a fé vivida (*fides qua creditur*) permaneça sempre fiel à fé-anúncio, à Palavra de verdade universal e transistórica, destinada a conduzir à sua plenitude aquele ser limitado e indigente que é o homem. A fé vivida implica sempre, na realidade, devido a sua encarnação histórica, ambiental e pessoal, o risco de obscurecer e carregar de significados histórico-mundanos a clara transcendência da Palavra, a paulina lâmina de dois gumes. Sempre fez parte deste risco a tentação de politizar a fé, transformando-a de juízo *sobre* a política em juízo político. Hoje, tempo em que a política e a ideologia têm primazia, esta tentação atingiu seu nível máximo, a tal ponto que freqüentemente não é sequer reconhecida como tentação. Ela se manifesta — para recordar dois modos exemplares — tanto naqueles que pospõem a evangelização à realização de condições sociais que deveriam torná-la possível em base a considerações psico-sociológicas, quanto e sobretudo naqueles que vêem na práxis revolucionária a manifestação da fé e, algumas vezes, até mesmo a condição para verificar ou falsificar suas afirmações.

Este risco de queda com respeito à transcendência da fé é tanto mais facilmente ignorado quanto mais se está imerso e empenhado na imediatez da história: não esqueçamos que através da história não passa somente a inalterada Palavra de Deus mas também a tentação do *critis sicut dii!* Mas nesta última perspectiva, a fé, longe de consentir a desmitificação da ideologia, resulta subordinada a esta. Por isso a possibilidade desideologização da fé depende da lucidez com a qual se lhe reconhece a soberania sobre a história e sobre a eficácia da ação humana.

Resumindo e concluindo podemos dizer o que segue.

As ideologias constituem, hoje, um dos maiores perigos, talvez o maior perigo para a humanidade. Os homens de hoje estão diante

desta alternativa: ou redescobrem que seu destino é planetário e comum, para além de todas as diferenças e que, por isso, devem colaborar todos uns com os outros, em espírito de solidariedade e fraternidade ou, então, a humanidade inteira será engolida pelo vórtice da violência e da destruição.

Creio que neste ponto já se chegou a um consenso unânime entre os pensadores mais atentos à realidade atual. Creio, porém, que este consenso deve e pode estender-se ao homem comum, o qual já adverte, de modo elementar, a necessidade desta fraternidade universal dos seres humanos.

Por que é que as ideologias são um grave perigo? Porque a ideologia é um modo típico de pensar e, ainda mais, de viver e de agir *particularístico* e, portanto, desagregador. A ideologia (e, portanto, todas as ideologias) nega que exista uma verdade comum e universal, na qual e por meio da qual os homens se possam comunicar entre si. Através da ideologia todo grupo humano (e até todo indivíduo) tem a *própria* verdade, a *própria* moral, porque nesta concepção verdade e moral são conseqüências dos interesses que, por sua natureza, são particulares.

Esta colocação, típica das ideologias, comporta a impossibilidade de encontrar um "meio" de comunicação entre os vários grupos, indivíduos e interesses que, portanto, ficarão fechados, cada um em si mesmo. E isto significa necessariamente que o poder (e a violência) é o critério supremo da vida, como pensavam Marx e Nietzsche.

Por outro lado, a negação de uma verdade e de uma moral comuns obriga a ideologia a reconhecer valor apenas ao "fazer", isto é, ao "sucesso". É verdadeiro e bom o que obtém sucesso. Este critério, porém, é muito indeterminado: um "sucesso" imediato converte-se, muitas vezes, em um "insucesso" a médio ou longo prazo. Um "sucesso" em um setor particular provoca, às vezes, o "insucesso" em um setor mais vasto. O que é, em parte, inevitável, dada a limitação do espírito humano. Mas a ideologia tornou mais radical esta inevitabilidade, porque subordinou a verdade do homem à eficácia do projeto de realização.

Negando a verdade e afirmando apenas o valor do fazer, a ideologia é forçada a apresentar-se como *esperança do futuro*: isto é, promete a felicidade sempre para o amanhã. Termina assim por revelar-se uma *utopia* que se dirige aos sentimentos irracionais e não à razão e à sabedoria. Deste modo, opõe se não só à religião e à filosofia, mas também à ciência. E, entretanto, a promessa de um *futuro de felicidade* é paga com um *presente de violência e de conflito.*

# IDEOLOGIA CIENTISTA E TECNOCRÁTICA

Prof. Dr. Evandro Agazzi,
Universidade de Gênova, Itália.

Não é nossa intenção demorar-nos em uma análise minuciosa do conceito de ideologia e, menos ainda, levar o discurso sobre a ideologia às suas raízes históricas. Para o fim que nos propomos basta muito menos. É suficiente cair na conta de algumas características fundamentais que podem ser reconhecidas nas ideologias, independentemente do fato de que elas sejam acompanhadas por um juízo positivo ou negativo (ou até por uma avaliação neutra) do próprio comportamento ideológico.

A característica mais geral a que aludimos parece ser esta: a ideologia fornece uma visão da realidade de algum modo "totalizante" que tem por tarefa, sobretudo, permitir uma série de aplicações imediatas à vida prática, fornecendo-lhes especialmente no que toca ao âmbito dos comportamentos sociais, uma espécie de quadro implícito de referências e de justificação teórica.

Nesta caracterização podem encontrar-se de acordo tanto os que sustentam o valor positivo da ideologia (precisamente enquanto estão convencidos da necessidade de dispor de um quadro de referência teórica que seja capaz de concretizar e assegurar uma diretiva de ação), quanto os que ao invés sublinham seu aspecto negativo (que consiste no perigo de fazer com que o teórico coincida com o prático ou, pelo menos, seja sacrificado ao prático) ou também, finalmente, os que olham para o assunto numa visão inteiramente "neutra", limitando-se a "constatar" que uma mediação entre o âmbito teórico e o prático é também sempre necessária e que, por isso, todo homem e toda coletividade se garantem com uma ideologia própria, explícita ou implícita, quando quer colocar os próprios comportamentos num horizonte de justificação.

Ora bem, precisamente este entrelaçamento de teoria e prática e o fato nele implicado de que a teoria é desenvolvida "em função" da práxis, faz com que o horizonte de totalidade, presente na ideologia, seja sempre na realidade drasticamente limitado. De fato, o autêntico horizonte de totalidade se adquire quando a gente se coloca "sob o ponto de vista da integralidade" e isto não pode coincidir com o "ponto de vista da práxis", precisamente porque a práxis não é o integral mas se coloca exatamente dentro dele. Por isso é que toda ideologia acaba inevitavelmente por ser uma visão deformada da realidade em que o "parcial" é elevado ao grau do "total".

Agora, queremos considerar, brevemente, algumas das características inerentes ao comportamento ideológico precisamente pelo fato de se apresentar como a promoção do parcial ao nível do total. São as seguintes:

a) A inconsciência da deformação praticada no confronto com a realidade. Sob este "ponto de vista" a ideologia se distingue da mentira, inconfundivelmente. Quem professa, de boa fé, uma ideologia (ainda que tenha sido levado a abraçá-la por uma solicitação inconsciente nascida dos próprios interesses), move-se no interior do horizonte parcial por ela privilegiado, "como se" ele fosse o horizonte da totalidade e, portanto, fica sem uma medida de juízo em cuja base possa dar-se conta de sua própria deformação. Portanto é alguém que "se engana" e não alguém que se propõe "enganar". É preciso cair exatamente na conta deste fato, porque, ao contrário, muitas polêmicas contra a ideologia ou contra certas ideologias se baseiam na acusação infundada de que elas exprimem uma vontade de enganar ou uma má fé que, ao invés, não existem na maioria dos casos.

b) A dogmaticidade. Com esta característica queremos indicar o fato de que a posição ideológica se contradistingue pela falta de uma adequada fundamentação dos seus assertos básicos. Também neste caso vale a pena observar o seguinte. A característica de que nos estamos ocupando não deve ser "imputada" à ideologia como um defeito intencional, mas deve ser antes "reconhecida" como uma peculiaridade intrínseca e necessária. De fato, a adequada fundamentação racional da óptica particular que uma certa ideologia acaba privilegiando na interpretação da realidade só poderá ocorrer se alguém se colocar sob um "ponto de vista" ulterior por relação com ela e mais exatamente, se se colocar sob o "ponto de vista" da totalidade.

Isto, porém, nunca será possível à ideologia — é claro — porque ela, como observamos, já considera como "o total" seu próprio "ponto de vista". Portanto, ela não pode senão limitar-se a um comportamento postulatório e dogmático no que toca aos próprios princípios e

disto certamente fez experiência quem quer que se encontrou na situação de discutir com pessoas comprometidas ideologicamente.

c) A intolerância. Esta é uma característica que não se confunde com a anterior, ainda que a acompanhe muitas vezes. A atitude intolerante é a que não admite a existência de "pontos de vista" diversos ao lado do próprio e, menos ainda, em concorrência com o próprio. Também, neste caso estamos em presença do simples corolário do fato de que o parcial foi elevado ao nível do total. Efetivamente, o total, precisamente porque é total, não pode admitir que haja outras coisas ao seu lado. O total tem que ser apenas um: fica pois, implícito que todos os "pontos de vista" remanescentes devem ficar subordinados e absorvidos no seu interior.

d) A "não-falsificabilidade". As características que acima consideramos fazem com que a ideologia se apresente com os lineamentos de um "ponto de vista" absoluto, no seguinte sentido: para justificar-se não apela para nenhuma outra coisa e sustentando que abarca a totalidade não teme nenhuma concorrência.

Isto explica a atração que as ideologias exercem sob o ângulo psicológico. Efetivamente, seu caráter absoluto vem ao encontro daquela necessidade fundamental de certeza que todo homem percebe em si na presença das opções básicas da própria existência e, mais em geral, todas as vezes que sente a existência de "dar sentido" à própria vida. Precisamente por causa disto, quem tiver abraçado uma ideologia em razão de tal exigência de certeza, bem dificilmente renunciará a esta segurança psicológica, ainda diante de dificuldades racionais que lhe possam ser apresentadas. Nisto o pensamento ideológico revela a sua profunda natureza fideística: de fato assim como o crente não se deixa, por exemplo, induzir a negar a existência de Deus diante da presença do mal no mundo ou do cego concatenar-se das adversidades naturais, que atingem também os inocentes (porque afirma que no interior dos imperscrutáveis caminhos da sabedoria e bondade de Deus existe necessariamente uma "justificação" também para estes fatos), assim o que adota uma ideologia se protege com uma justificação análoga. Em nome desta podem-se ter cometido abusos e crimes; podem se ter provocado enormes sofrimentos e injustiças; isto porém, foram desvios e erros, não imputáveis à ideologia enquanto tal, ou preços lamentáveis que se pagaram, mas limitados a uma fase transitória do caminho positivo que a ideologia prevê para a humanidade. Em outros termos: os princípios ideológicos aparecem como intocáveis com relação às "constatações" fatuais e às argumentações lógicas que deveriam pô-los em crise. É neste sentido que dizemos que eles se apresentam como "não-falsificáveis" aos olhos de quem os sustenta.

Se passarmos, agora, a considerar a ciência, poderemos verificar, com facilidade, que ela se contradistingue da ideologia por uma série de características, que são o oposto das que enumeramos anteriormente. E, deste modo, a primeira conclusão que se poderia tirar é que a ciência é imune dos defeitos da ideologia. Que sejam defeitos as características da ideologia é um ponto que todos admitem. Só que aquele que adere a uma ideologia, de boa fé, sustenta que é imune deles, porque é inconsciente de ter elevado arbitrariamente o parcial ao nível do total. De fato, se o seu "ponto de vista" exprimisse verdadeiramente o total, ele seria "bem fundado" e não já dogmático; tornar-se-ia "omnicompreensivo" e não já intolerante; seria realmente absoluto e, portanto, também não-falsificável. Passando, pois, à ciência, podemos relevar sem dificuldade tudo o que se segue.

a) A ciência é consciente de fazer apenas discursos circunscritos. Podemos até afirmar que o nascimento da "ciência moderna" na Renascença foi caracterizada por este fato: abandonou a atitude metafísica nos confrontos com as realidades naturais para limitar-se à pesquisa de alguns aspectos limitados dos fatos físicos. A seguir, embora tenha alargado o próprio âmbito de competência até incluir campos de pesquisa sempre novos e diversos, a ciência nunca mais desmentiu esta sua característica. Por isso é que as afirmações de uma dada disciplina só se entendem como válidas no interior do âmbito de objetos de que tal disciplina se ocupa, excluindo-se qualquer extrapolação arbitrária.

b) É atenta à verificação e ao "controle" das próprias afirmações. De fato as proposições que se admitem dentro de uma disciplina científica qualquer, são apenas as seguintes: ou as que são diretamente "controláveis" por meio de critérios de verificação empírica admitidos no seio de tal disciplina ou, então, as que se podem unir explicitamente por meio de rigoroso nexos lógicos, com outras proposições verificáveis. Em outros termos, uma proposição científica deve estar sempre fundada na base de uma teoria ou na base de uma empiria; além disto, este fundamento pode sempre ser discutido outra vez. Com isto a atitude científica se apresenta sempre como antidogmática, antes, disposta a reconhecer, em qualquer momento, os próprios erros.

c) Não é intolerante. Esta característica é manifestada em dois sentidos diversos: 1.º — a ciência não possui outra medida, para avaliar as próprias afirmações, a não ser a argumentação racional ou a verificação empírica; portanto não pode rejeitar nada do que seja admissível na base de tal medida; 2.º — a consciência dos limites de todo discurso disciplinar especial leva a ciência a admitir não apenas

a existência, fora de toda disciplina de âmbito temático que ultrapassa a sua competência, mas também a existência de um vasto território desconhecido para além das fronteiras que atingiu a pesquisa, nas disciplinas singulares.

d) É um tipo de conhecimento que se apresenta como "falsificável" em linha de princípio. É sabido que, segundo uma famosa proposta de Popper, a falsificabilidade é aceita por muitos estudiosos como a característica distintiva do saber científico. Quer-se afirmar com isto que toda proposição científica deve sempre ser acompanhada da indicação das condições em que seria possível mostrar que ela é falsa. Em outros termos, ela não deveria gozar de nenhuma proteção *a priori* contra as tentativas de sua falsificação. Naturalmente, dentro da ciência, apenas serão conservadas aquelas proposições que tiverem superado vitoriosamente todos os tentames de falsificação a que tiverem sido submetidas.

Fica assim manifesto, de toda esta nossa exposição, que as características fundamentais da cientificidade se apresentam como opostas às da ideologicidade. E é por isso que muitos afirmam que a ciência pode ser aceita como arma eficaz contra a ideologia. Veremos mais adiante em que sentido é que uma tal proposta é aceitável.

Mas nossa tarefa será primeiro uma outra. Será a de mostrar como, não obstante a inegabilidade das características acima determinadas, existe efetivamente a possibilidade (que até foi traduzida na prática em época recente) de uma verdadeira e própria deformação ideológica da ciência. E dizemos imediatamente em que é que consiste tal deformação: ela se produz quando os quatro requisitos acima elencados se aplicam exclusivamente às disciplinas individuais, mas não à totalidade da ciência entendida em seu complexo.

Isto vale especialmente para o ponto a), que exprime a "limitação" do conhecimento científico. Não é difícil admitir, por exemplo, que a física é um horizonte de saber limitado, que o é também a química, a biologia, a psicologia, a lingüística e assim por diante. Mas é bastante mais difícil aceitar que a ciência enquanto tal, a ciência toda inteira constitua um horizonte de saber limitado. É claro, quando não se admite isto, que a ciência é assumida com valor de totalidade com características de absoluto. E é com isto que se dá a passagem para o "cientismo", que revela assim, suas conotações ideológicas. De fato, se a ideologia se caracteriza teoricamente pelo fato de elevar o parcial ao nível de total, é manifesto que a elevação da ciência ao valor de totalidade tem caráter ideológico.

Mas para esclarecer de modo adequado este ponto são ainda necessárias algumas considerações.

De fato, é preciso mostrar que, ainda que se pense "a ciência" como "a totalidade de todas as ciências", todavia se fica sempre em nível de "totalidade imperfeita". Para tal fim são necessários alguns raciocínios porque se poderia pensar, à primeira vista, que com oportunas ampliações do número das disciplinas científicas seria possível, sem sair do terreno da cientificidade, chegar a cobrir o horizonte da totalidade.

Para compreender exatamente esta questão é necessário precisar sumariamente o sentido da condição de "limitação" do discurso de toda disciplina científica, isto é, o sentido segundo o qual ela se volta sempre e unicamente para um "campo de objetos" circunscrito.

A primeira vista, poderá parecer que semelhante limitação do campo de objetos se realiza enquanto toda ciência particular seleciona apenas um âmbito restrito de "coisas" para ocupar-se. É fácil, porém, cair na conta de que é bem diversa a situação. 1.° — Vê-se imediatamente que uma mesma "coisa" pode tornar-se "objeto" de ciências diversas, em conformidade com os diferentes "pontos de vista" sob os quais é considerada. 2.° — Sabe-se que nenhuma ciência fornece nunca um inventário das "coisas" de que tenciona tratar, mas admite poder-se ocupar com qualquer delas, contanto que seja possível tratá-las segundo os seus critérios particulares de pesquisa. Em definitivo, portanto, o que constitui, o que determina o âmbito de competência de uma ciência não é outra coisa senão o "ponto de vista" ou se se prefere, o conjunto de "critérios de pesquisa" que a caracterizam. Na prática, o que chamamos "ponto de vista" se exprime exatamente pela adoção de numerosos "critérios de pesquisa" da realidade que, por sua vez, levam à formulação de "predicados" fundamentais; através destes é que se vem a falar da realidade dentro de uma determinada ciência, construindo de tal modo o seu horizonte de objetos. Por exemplo, o "ponto de vista" da mecânica se concretiza no propósito de tratar uma coisa qualquer, utilizando tão somente os predicados massa, comprimento, duração temporal que são concretamente aplicados às coisas de nossa experiência cotidiana, mediante o uso de instrumentos de medida como balança, régua, relógio. O âmbito de competência da mecânica (ou, como podemos dizer de modo mais eloqüente, a "totalidade da mecânica") é, pois, seccionado segundo estes predicados fundamentais, a partir dos quais se podem, eventualmente, introduzir outros, por via de definição. Se, ao invés, nos propusermos indagar a realidade utilizando como predicados carga elé-

trica, comprimento, duração, determinamos a totalidade da eletrologia. Discurso análogo pode ser repetido a propósito de outras ciências.

Atendo-nos ao "ponto de vista" aqui esboçado, parece lícito fazer um discurso deste gênero: de certo somos conscientes de que cada um destes "totais" é parcial; mas podemos conceber o projeto de alargar indefinidamente o nosso horizonte de consideração, assumindo sucessivamente como critérios de pesquisa aqueles que são propostos pelas várias ciências. Deste modo podemos decidir assumir como predicados não só os da mecânica, mas também os da eletrologia, os da termodinâmica, os da física atômica etc. Desta maneira poderemos determinar a "totalidade da física". Integrando depois, estas com os predicados da química, da biologia etc., chegaremos à "totalidade das ciências naturais". Prosseguindo na admissão de outros predicados, que caracterizam ulteriores disciplinas científicas, conquistaremos "totalidades" cada vez mais ricas. Levando ao limite a situação, poderemos bem chegar àquela em que estejamos dispostos a ter em conta os predicados de qualquer ciência, atingindo assim a "totalidade da cientificidade" que, deste modo, já não deixaria nada fora de si.

Apesar das aparências, este raciocínio é falaz. Efetivamente é preciso observar que os predicados fundamentais que servem para seccionar o âmbito de competência de cada ciência particular e, portanto, para determinar o seu relativo "total" são sempre de caráter empírico (enquanto ligados, como ficou observado, ao uso de certos instrumentos empíricos, que podem ser tanto a leitura de um termômetro, quanto a aplicação de um "teste" psicológico, quanto a consulta de um documento de arquivo). Segue-se daqui, até fazendo a hipótese de se terem em conta todos os possíveis predicados determináveis deste modo, que, não obstante, ficaremos sempre dentro de um horizonte que se circunscreve empiricamente. Portanto, a "totalidade da cientificidade" que determinaremos deste modo não pode ser considerada como a pura e simples "totalidade", mas sim como a "totalidade da experiência". Ora, que a totalidade coincida com a totalidade da experiência, não é nada óbvio e exige uma tentativa de fundamentação. Se ela não se realiza, a elevação da totalidade da experiência ao nível de totalidade em si tem o caráter de pressuposição dogmática, que, como já vimos, contradistingue a ideologia. Encontramos, portanto, aqui plenamente justificada a afirmação do caráter ideológico do cientismo, que consiste precisamente em atribuir à totalidade da cientificidade o valor de totalidade absoluta.

Mas alguém poderia pensar se pode dar uma fundamentação do fato de que a totalidade em si coincide com a totalidade da experiên-

cia. Não contestamos *a priori* tal possibilidade, mas queremos observar que uma tal fundamentação não poderá ter lugar a não ser que a gente se coloque "sob o ponto de vista da totalidade", isto é, a não ser que se assuma o "ponto de vista" metafísico e não o cientista. Seria preciso, pois, não ser cientista para poder fundamentar o próprio cientismo. Este fato indica a intrínseca contraditoriedade da própria proposta cientista, quando ela tem a pretensão de ser algo mais do que uma simples postulação ideológica.

É importante notar que o cientismo, no momento em que pretende não aplicar à ciência, assumida no seu complexo, as considerações de "limitação" expressas no ponto a), acaba por tornar vãos também os pontos de força do método científico expressos nos pontos b), c) e d). De fato, experimentemos pensar, para tornar mais fácil o discurso com um exemplo, que uma ciência singular (tomemos a física) nega o ponto a). Ela pretenderá, então, com isto cobrir por meio de seus predicados todo o âmbito, pelo menos, do discurso autêntico científico (nisto consiste a essência filosófica daquilo que se classifica como "reducionismo"). Neste ponto ela pretenderá não admitir nada a não ser proposições "que se possam fundamentar" na base de seus critérios empíricos ou teóricos. Este fato, porém, longe de parecer uma tomada de posição antidogmática, resultará ser uma forma de dogmatismo; e o mesmo se deverá dizer da intolerância que derivará do fato de ela não admitir outras "totalidades científicas" distintas de si e que a si não se possam reduzir. Finalmente as proposições que não resultarem "falsificáveis" na base de seus critérios serão declaradas não científicas; isto será o novo arbitrário, porque poderiam ser falsificáveis na base dos critérios de outras ciências. Em outras palavras: uma vez realizado o arbítrio de não reconhecer a própria limitação (contravenção do ponto a)) os critérios sucessivos se revelam (enquanto todos são de caráter puramente "interior" ao "ponto de vista" de cada ciência particular) como outros tantos modos de rebater o arbítrio e de confirmar a dogmaticidade. Pois bem, o que foi aqui exemplificado no caso de uma ciência particular se pode repetir sem modificações, quando o arbítrio consiste em assumir com valor de totalidade a pura e simples dimensão científica. Diremos, então, que a pretensão de afastar o dogmatismo exigindo para toda afirmação uma prova empírica ou argumentativa se revelará profundamente dogmática, se se entender que as únicas formas de empiricidade e de argumentação admitidas são as científicas. Este fato, pois, dará lugar a formas de intolerância para com tipos de saber construídos segundo cânones diversos dos científicos.

O resultado destas considerações pode ser sintetizado numa acusação de contraditoriedade que se pode dirigir contra a passagem da

cientificidade para o cientismo. Efetivamente este nasce, como se viu, negando que para a ciência enquanto tal valha a condição base do saber científico, isto é, a limitação do horizonte temático expressa pela condição a). Acrescenta-se a isto a contradição ulterior contida no fato de que os critérios sucessivos b), c) e d), que são todos de caráter limitativo e que não causam nenhuma dificuldade quando aplicados a um horizonte restrito, assumem um caráter incongruente, quando se tomam como instrumentos para determinar a totalidade.

Até aqui limitamos nosso discurso à ciência e vimos porque é que se deve reconhecer natureza ideológica ao cientismo. Um raciocínio perfeitamente análogo vale igualmente para a técnica e para a sua respectiva deformação ideológica que é a tecnocracia. Trata-se simplesmente de deslocar a óptica, da esfera do conhecimento para a da prática. O cientismo, no fundo, consiste em sustentar que os únicos problemas cognoscitivos "sensatos" são os que se podem formular cientificamente, porque a ciência exauriria o conhecimento da totalidade. A ideologia tecnocrática, de modo análogo, sustenta que as únicas "soluções" não vazias, interlocutórias, que enfrentam os problemas humanos são aquelas a que pode conduzir um emprego eficaz da técnica, quer seja uma técnica puramente "material", quer uma técnica mais sutil, de tipo, por exemplo, psicológico, sociológico, econômico, político e assim por diante. A refutação deste modo de ver é um simples corolário da refutação do cientismo: toda tecnologia pode resolver os problemas que são colocáveis sob a luz do horizonte cognoscitivo das ciências, que lhes servem de base. Segue-se daqui, portanto, que os problemas formuláveis fora do horizonte temático dessas ciências não têm possibilidade de solução, oferecida pela tecnologia. Mais em geral: não poderão ter solução tecnológica (ou, melhor, puramente tecnológica) os problemas cuja natureza não é totalmente analisável dentro da "totalidade da cientificidade".

Por meio das reflexões anteriores analisamos o itinerário teórico, que leva à passagem da ciência para o cientismo, pondo em luz uma série de dificuldades especulativas. Queremos proceder agora a um outro tipo de exame, isto é, depois de termos apurado o caráter ideológico do cientismo, interessa-nos ver "que tipo" de ideologia representa ele, como é que ele consegue realizar as tarefas de orientação e sustentação da práxis, que, segundo consideramos anteriormente, constituem a fonte principal do pensamento ideológico.

Sob este aspecto é preciso reconhecer que a situação do cientismo hoje é particularmente frágil e que ele já não está em grau de desempenhar aquela função de garantia das certezas práticas para o governo da existência, que constitui o maior pólo de atração psicológica das

ideologias. Há um século ainda se podia pensar que a ciência constituía uma forma de saber incontroversível, capaz de fornecer certezas a toda prova, destinado a superar todos os obstáculos cognoscitivos e tal que pudesse ministrar, através da técnica, os instrumentos para satisfazer a todas as exigências humanas. Isto correspondia ao modelo de cientificidade cultivado pelo positivismo como uma ingenuidade e um otimismo que hoje são apenas uma lembrança. As pesquisas epistemológicas desenvolvidas em nosso século nos levaram a reconstruir um quadro muito diverso, no qual se salvam, com certeza, dois requisitos importantes da ciência (a objetividade e o rigor); mas em que determina também que eles se acompanham de uma essencial "relatividade" e "confutabilidade" do próprio saber científico.

Adotando a qualificação relatividade não pretendemos, efetivamente, sustentar que o valor de uma proposição científica é relativo ao sujeito que a formula. Pelo contrário, queremos dizer que é relativo ao campo de "objetos" a que toda disciplina particular se refere. À primeira vista não comporta isto nenhum inconveniente. Mas basta refletir um pouco para perceber que, se assim é, já não se pode confiar no "caráter absoluto do dado" científico. Efetivamente um dado não é senão uma proposição que só contém predicados empíricos. Mas já sabemos que estes predicados dependem da escolha dos critérios de verificação e, em última instância, do tipo de instrumentos, admitidos no interior de uma determinada ciência. A conseqüência imediata disto é que uma determinada proposição pode ser um "dado" dentro de uma certa ciência e não o ser numa outra. O seu ser um "dado", em outros termos, é de todo "contingente", dependendo da escolha dos instrumentos de verificação empírica adotados, e esta não tem em si nada de "necessário" mas está ligada a uma série de condições históricas, de ocasiões factuais, de decisões tomadas concretamente.

Se passarmos das proposições imediatamente empíricas para aquelas que, dentro de qualquer ciência não o são, devemos reconhecer que elas só se admitem porque estão ligadas por nexos de implicação lógica, com proposições empíricas. Na maioria dos casos, que dizem respeito, precisamente, a proposições cientificamente mais ricas de informações e de importância, elas têm o caráter de "hipóteses" que, pelo fato de terem permitido a dedução de um grande número de conseqüências lógicas empiricamente verificadas, foram aceitas como verdadeiras e levadas ao nível de "leis científicas". Ora bem, a lógica nos ensina que o fato de permitir a dedução de conseqüências verdadeiras é uma condição necessária para afirmar a verdade de uma certa proposição, mas não é uma condição suficiente. De fato, podem-se deduzir, acidentalmente, conseqüências verdadeiras também

de premissas falsas. Por outro lado não temos outro método para afirmar a verdade das proposições não-empíricas das ciências (isto é, das "leis científicas"), de modo que tal verdade é sempre afirmada com risco de desmentido, embora este seja remoto e puramente teórico.

Em outros termos, diremos que a proposição científica se apresenta sempre como "refutável" em linha de princípio, por um destes motivos: ou porque, ainda quando se trata de um "dado", o seu ser tal está sempre ligado à contingência dos critérios de verificação adotados; ou porque, quando se trata de uma proposição não-empírica, a sua verdade não pode nunca ser afirmada com certeza absoluta, na base de tudo o que foi dito anteriormente.

Tendo em conta esta conclusão, pode-se afirmar, sem mais, que o "tipo de saber" oferecido pela ciência não goza daquelas características de incontrovertibilidade que se requerem para um pensamento ideológico, a fim de que possa realizar, de modo adequado, as funções de sustentação da práxis e de ancoradouro das certezas existentes.

Segue-se daqui, portanto, que o cientismo é além de tudo uma péssima ideologia, porque deveria fazer com que a ciência assumisse funções intrinsecamente incompatíveis com a estrutura cognoscitiva que o caracteriza.

E com isto, note-se, não se pretende estimar em nada a importância do saber científico. Antes, é o caso de sublinhar que a ciência, fornecendo-nos o paradigma do saber objetivo e rigoroso, exprimiu uma das mais altas aquisições de que foi capaz a civilização ocidental, assim como a técnica subministrou a esta mesma civilização um maravilhoso complexo de capacidade operativa. Mas é preciso também reconhecer exatamente quais são os planos em que tais dimensões se colocam: o plano cognoscitivo, de um lado e o plano prático, do outro. O que permanece excluído de ambos é o verdadeiro e próprio terreno da práxis, isto é, aquele em que se trata de agir e não apenas de "operar", quer dizer, no qual se trata de realizar segundo determinados fins, intenções, modalidades, valores. Ora bem, os conhecimentos científicos, precisamente porque podem orientar-se para qualquer coisa, não oferecem nenhuma guia, nem explícita nem implícita, para fins ou valores. O mesmo se deve dizer da tecnologia, que oferece toda uma série de meios que se podem orientar para as finalidades mais díspares. Mas as certezas, a que o homem aspira para ancorar sua práxis, são exatamente certezas a respeito dos fins e valores. São estas que o homem pede, com muita freqüência, à ideologia; mas a ciência e a técnica são mudas a este respeito.

O caráter alheio da ciência e da técnica em relação com a esfera dos fins e dos valores constitui aquilo que, em linguagem corrente, se chama a "neutralidade" de uma e de outra. Aos olhos de muitos esta neutralidade representa uma glória, um título de mérito da ciência e da técnica, que revelam, graças a ela, sua independência e autonomia com relação a preconceitos de qualquer tipo que seja. Antes, é nesta neutralidade que reside uma das principais garantias de sua "objetividade".

Também podemos dizer que o cientismo representa a canonização da neutralidade da ciência e a tecnocracia constitui a canonização da neutralidade da técnica. Todavia foi precisamente por isso que cientismo e tecnologia passaram nos últimos anos por uma crise profundíssima. De fato, exatamente porque nem a ciência nem a técnica contêm fins ou valores suficientes para estruturar a práxis (e sua declarada neutralidade sublinha precisamente este fato) resulta todo o absurdo de pretender que elas sozinhas constituam os guias em que possamos confiar para o nosso comportamento individual e coletivo, que quer e deve, ao invés, inspirar-se em fins e valores.

Em segundo lugar, exatamente porque é possível agir sem finalidade pelo menos implícita, é inevitável que também o cientista e o técnico acabam por inscrever sua práxis dentro de um contexto de fins, que não se reduz à pura e simples pesquisa científica nem a projetos materiais; isto é, eles acabam inevitavelmente por inserir a neutralidade da sua ciência e da sua tecnologia dentro de constelações de fins não mais neutros, mas sim inspirados em valores ou interesses bem preciosos, quer consciente, quer inconscientemente. Neste último caso é ainda pior a situação, porque a ciência e a técnica acabam servindo, através dos condicionamentos e dos usos que são impostos às suas realizações, aos interesses e ideologias das classes dominantes. Nesta tomada de consciência consistiu o "desmascaramento" da neutralidade da ciência e da técnica que se produziu especialmente nos últimos dez ou quinze anos. Sob este aspecto ele foi salutar, porque, em substância, colocou em plena luz o caráter ideológico e os equívocos do cientismo e da tecnocracia. Todavia às vezes passou da medida, chegando à negação da neutralidade da ciência e da técnica também no terreno cognoscitivo e operativo e dando lugar ao perigo da involução irracionalista em que nos deteremos mais adiante.

Todavia antes de chegar a estas considerações, queremos acrescentar agora uma reflexão para justificar melhor nossa afirmação de que a ciência e a técnica não contêm, nem sequer de modo implí-

cito, valores ou finalidades suficientes para fundamentar a práxis. Efetivamente qualquer pessoa poderá observar que a "pesquisa pura" e o "planejamento puro" podem muito bem constituir ideais a que certos homens procuram dedicar toda a sua existência. Veremos logo como, sem negar esta possibilidade, o problema deve ser enfrentado de modo ainda mais radical.

O conhecimento científico, como já repetimos diversas vezes, se caracteriza por sua "objetividade" e esta, como se poderá ver, com as necessárias particularidades, como se pode também admitir facilmente à base de uma simples consideração intuitiva, comporta uma explícita "neutralização do sujeito". Efetivamente, o conhecimento objetivo deve ser, em primeiro lugar, um conhecimento intersubjetivo. Ora isto implica o seguinte: ainda quando uma descoberta foi realizada por um único cientista bem determinado, ela só tem valor científico e só é reconhecida como objetiva, se qualquer outro cientista, conseguindo as condições experimentais oportunas, encontrar o mesmo resultado. Por isso pode bem ser que um pesquisador tenha chegado à formulação de uma proposição científica e à sua confirmação experimental depois de uma história intelectual, psicológica, existencial inteiramente particular; esta história, porém, não deve deixar nenhuma marca de si dentro da própria proposição. Ela deve permanecer válida também quando provada por pessoas com histórias individuais, inclinações psicológicas e hábitos mentais inteiramente diversos. Esta neutralização do sujeito, entendido como portador quer de ópticas próprias sobre a realidade, quer de exigências concretas, de valores e finalidades próprias não se refere apenas à ciência, mas também à tecnologia. A qualidade desta e os seus resultados positivos medem-se à base das capacidades operativas e do rendimento tecnológico dos instrumentos que ela consegue aprontar e que são indiferentes quanto ao emprego concreto que é feito de tais instrumentos. Isto por que, como de resto sabe muito bem todo mundo, a ciência e a tecnologia podem ser usadas indiferentemente tanto contra o homem quanto a seu favor.

Uma civilização cientista e tecnocrática é, portanto, aquela que aceitou como condição básica do seu modelo de aproximação cognoscitiva e de intervenção operativa a propósito da realidade, a neutralização do sujeito, isto é, do homem. Como poderemos, portanto, pensar que ela possa exprimir valores que possa dar sentido à sua própria história e ao seu destino? Só o homem é que se propõe fins, que procura valores, que exprime significados que coloca para si "porquês"; especialmente, só se o temos em conta é que é possível responder aos "porquês" que dizem respeito à própria ciência e técnica.

Com isto também estamos em condições de avaliar melhor o problema da possibilidade de alguém se dedicar à ciência por simples e puro amor da pesquisa: quando também isto sucede (e sucede de certo muitas vezes) não é no interior da própria ciência que se encontra o fundamento desta atitude existencial. Para convencer-nos disto basta pensar no caso de um cientista que, depois de anos de pesquisa, deve cair na conta de que trabalhou sobre uma hipótese errada. Sob o aspecto estritamente científico, não é possível deixar de dizer que seu trabalho foi inútil (salvo casos de preferência excepcionais em que também o erro revela a sua fecundidade). Todavia ele não terá necessariamente a sensação de ter gasto inutilmente a própria existência; antes poderá até ter dado à sua vida toda uma riqueza de significado, que permanece também em face da massa frustrada dos "resultados" conseguidos. Significa isto que o "porquê" de ele se ter dedicado à ciência constitui um tipo de motivação não avaliável segundo os parâmetros de "juízos" internos à própria ciência. Um discurso inteiramente análogo também vale para a técnica: assim como a ciência não nos diz porque é que vale a pena cultivar a ciência, assim também não é dentro da técnica que podemos encontrar uma indicação do porquê e do como é promovida a técnica.

A percepção de todos estes fatores levou, nos últimos anos, como já ficou dito, a formas de reação que não só investiram contra o cientismo e o tecnicismo, mas que até pretenderam envolver nessa polêmica destrutiva a própria ciência e técnica. Aconteceu isto, particularmente, no seio das lutas que defendiam a "não-neutralidade" da ciência, sustentadas especialmente por certas correntes do marxismo contemporâneo. Depois de tudo o que dissemos deveria ficar manifesto que o cientismo é uma coisa e a ciência, outra; e que não são imputáveis à ciência as deformações totalizantes daquilo que constitui a essência do cientismo. De fato, não podemos esquecer que a ciência é a maior conquista da civilização moderna. Isto não só porque pôs à nossa disposição um modelo de saber objetivo e rigoroso que seria não só absurdo, mas até impossível minimizar, mas também porque, graças à sua "neutralidade", nos acostumou a um tipo de trabalho em que se pode, querendo, superar os dogmatismos e as posições preconcebidas, individualizar as afirmações infundadas, pôr a nu as pressuposições tácitas de muitos discursos.

Em outras palavras, a ciência apresenta-se, hoje, como uma forma particularmente alta e consciente de racionalidade para a qual a polêmica contra a ciência só pode ter em definitivo o sentido de uma proposta irracional. O verdadeiro problema não é, pois, combater a ciência, mas afirmar a legitimidade e em seguida propor concretamente formas de exercícios da razão, que também temos o direito

de chamar "racionais", embora não tenham todas e apenas as características da racionalidade científica. Diversamente não poderemos senão assistir, como de fato já estamos assistindo, a um assalto contra a razão, cuja única alternativa é a violência. De fato, não foi dada ao homem outra possibilidade de eliminar os próprios desencontros, sem que se recorra à violência (a que se chega por qualquer das variadíssimas maneiras como ela se apresenta) senão a de utilizar o confronto das "razões" pelo menos no plano humano (o recurso ao amor, como a história parece ensinar-nos demais, não é qualquer coisa de que possamos esperar muito no terreno puramente natural). Não nos maravilhemos, pois, de que precisamente as ideologias que prevêem explicitamente a violência, como meio de realizar seus objetivos na história, sejam as mais ativas na polêmica contra a ciência. Para elas a ciência, com suas características de antidogmaticidade, de tolerância, de falibilidade, de criticidade racional constitui uma espécie de perpétua condenação, de contínuo contra-exemplo, de desmascaramento que não as deixa à vontade e as obriga ao confronto.

Assistimos, assim, a uma espécie de movimento pendular. Há momentos em que também estas ideologias procuram atribuir-se a si essas características que tornam tão respeitável e intelectualmente fascinante o modelo de saber realizado nas ciências; e, por isso, também elas se declaram "científicas". Outras vezes, ao contrário, não conseguindo convencer o mundo da própria cientificidade, elas procuram tirar a ciência de seu pedestal, declarando que a própria ciência é "ideológica" e que, portanto, não tem nenhuma lição para ensinar a ninguém.

A realidade, porém, é bem diversa. A ciência, em si mesma, não é ideológica, embora possa correr o perigo de ser deformada cientisticamente. Antes, ela é até uma das melhores defesas contra os riscos da incivilização inseridos na prevalência da dimensão ideológica do mundo contemporâneo, embora não possa evidentemente, constituir-se como o único remédio contra estes perigos.

Este remédio fundamental é a reconquista de uma perspectiva, que se coloque sob o "ponto de vista" da totalidade e que, sob tal "ponto de vista", reconstrua uma escala de valores, onde encontrem sua colocação não só os valores que, absolutizados, constituem o fundamento das várias ideologias, mas na qual a ciência e a técnica encontrem o seu lugar como meios de conhecimento e de ação, como fontes de autênticas "ocasiões éticas" para o homem de hoje e como instrumentos de encarnação mais eficiente do valor na história.

# EL MARXISMO COMO FILOSOFIA Y COMO IDEOLOGIA

Dr. Alberto Caturelli,
Universidade de Córdoba, Argentina.

## INTRODUCCION

En la actualidad y desde las más diversas perspectivas doctrinales, se viene utilizando con frecuencia el término "ideología". A veces se lo confunde con el término "doctrina"; en ocasiones aparece como opuesto a "filosofía" o como identificado con alguna corriente filosófica; en otras tiene el particular sentido que le ha asignado el marxismo, y así sucesivamente. Es decir, puede afirmarse que el uso de este término ha llegado a hacerse equívoco. Por eso, al serme propuesto el tema sobre el marxismo "como filosofía y como ideología" se me presenta la oportunidad para intentar esclarecer no solamente el término sino también su interna relación con la filosofía. Claro es que la mera enunciación del tema implica una distinción entre filosofía y ideología. Por eso mismo — y dejando para otros el esclarecimiento de todos los posibles sentidos de la expresión "ideología" — corresponde preguntarme, primero, por el sentido primero y más obvio de "ideología" y, en segundo lugar, por el significado que tiene el término "ideología" en el materialismo dialéctico. Como enseguida veremos, una cosa será la doctrina marxista *sobre* la ideología y otra muy diversa mi propia apreciación sobre el marxismo *como* ideología. De todos modos, iré adelantando que he de partir del sentido que a ciertas palabras fundamentales (como filosofía, doctrina, ciencia, sabiduría) le ha conferido el pensamiento clásico. La razón principal de este punto de partida no es otro que la firmeza adquirida por estos términos con el transcurso del tiempo; esta antigüedad viva, contemporánea, es lo que los constituye en *clásicos*. No son, pues, términos "viejos" (y como tales osificados y muertos) sino antiguos

y actuantes hoy y, por eso, clásicos. En cambio, la expresión "ideología" no es un término antiguo ni mucho menos clásico y ha hecho irrupción en el mundo cultural en plena época moderna. Enseguida se verá que ha llegado a tener, simultáneamente, significaciones opuestas cuando no contradictorias.

## I. DE LA DOCTRINA A LA IDEOLOGIA

### 1. Precisiones sobre el concepto de doctrina

Me ha parecido necesario, por la íntima relación que hemos de ver más adelante con la "ideología", detener un momento la reflexión sobre el concepto de doctrina. Porque "doctrina" agrega un *plus* a la idea tradicional de teoría o contemplación de la verdad del ser; mientras ésta última se hace oscuramente presente en el primer descubrimiento del ser por la conciencia (contemplación inicial) y es el fin supremo del pensar al cabo de la búsqueda temporal (contemplación final), en cambio la doctrina *la supone*. En efecto, la doctrina agrega el acto vivo no sólo del pensar reflexivo sino del enseñar; es decir, doctrina significa, *además*, enseñanza de lo contemplado, donación de lo sabido. Precisamente doctrina viene de *doceo* que se compone de *do* y *scio* que es como si dijéramos "doy la ciencia" (*do-scientiam*). Y este acto de donación del saber científico implica, naturalmente, el acto *vivo* de pensar por sí y, por eso, donación del mismo acto en la enseñanza. De ahí *doctrina*. La doctrina está entonces por debajo de la *sabiduría* ya que ésta consiste en cierta participación de la sabiduría divina, así como la bondad es participación en la bondad de Dios.[1] En tal caso, la sabiduría, como bien lo vió San Agustín, es la contemplación de lo eterno, mientras la *ciencia*, activa siempre, es acción en el tiempo porque en el tiempo conoce las cosas que captan los sentidos.[2] De ahí que la ciencia deba orientarse hacia la sabiduría que le confiere sentido y le da sua razón de ser. La sabiduría posee algo que, siendo propio de todas las ciencias, está por encima de ellas y a todas ellas juzga, no solamente respecto de las conclusiones — observa Santo Tomás — sino también respecto de los mismos principios.[3] Si descendemos algo más, por debajo de la ciencia, nos encontraremos con el conocimiento vulgar que, si bien es verdadero conocimiento en su orden, no puede proporcionar ni las causas del fenómeno observado ni deducir una legalidad entre

1. *STh.*, IIa IIae, 23, 2, ad 1.
2. *De Trin.*, 12, 14, 22.
3. *STh.*, Ia IIae, 57, 2, ad 1.

ellos. Por tanto, la ciencia se ordena a la sabiduría; todo el saber del hombre, en cuanto saber temporal de lo temporal, se ordena a la sabiduría como contemplación del absoluto. En consecuencia, si reservamos la expresión *doctrina* al ámbito de la ciencia, preferentemente de la ciencia filosófica, puede decirse que la doctrina es la ciencia en cuanto enseñada, es decir, transmitida. Pero tal cosa es imposible si aquella dejara de ser un acto vivo y vivido (por ejemplo el filosofar) que se dona como enseñanza (docencia). Luego, la doctrina no es sólo la ciencia, ni es sólo el enseñar (si fuera posible el absurdo de un enseñar sin contenido), sino aquel acto vivo de enseñar la ciencia. Pero hay más: En la medida en la cual, según mi opinión,[4] no hay ciencia con sentido sin sabiduría, la doctrina consiste en la *donación de la ciencia iluminada por la sabiduría.* Y todavía más: La doctrina suprema no será otra cosa que la transmisión o donación (imperfectísima) de la experiencia de la sabiduría. Por eso la doctrina se refiere siempre al orden de la enseñanza, ya de la sabiduría, ya de la ciencia. Pero en ambos casos debe implicar los dos órdenes de lo que real que sostiene el hombre cristiano: es decir, natural y sobrenatural. De ahí que el hombre cristiano haya podido hablar de *sacra doctrina* (referida al contenido de la Revelación) y de *doctrina natural* (preferentemente la filosofía). Por eso, a lo largo dela historia del pensamiento cristiano, tanto en la Patrística como en la Escolástica, se han empleado las expresiones "doctrina cristiana", "doctrina sagrada", o "doctrina filosófica". Mucho menos frecuente ha sido el empleo de la expresión "doctrina científica" que, en la modernidad, se expresó más bien como "teoría científica". Lo que no hay que olvidar es que la palabra *doctrina* significa siempre no una "ciencia" vaciada de contenido, o esclerosada en fórmulas repetitivas propias del mero epigonado y de situaciones semejantes, sino que ha significado siempre el *acto vivo* del pensar científico, filosófico, teológico y místico. Dicho de otro modo, cuando el acto vivo del pensar científico, filosófico, teológico y místico está referido al orden de la enseñanza. Por eso, la expresión *doctrina* dice referencia a un orden no inmanentista sino trascendentista, no meramente "positivo" sino metafísico, y, sobre todo, al acto siempre presente del pensar, como acto vivo de este filósofo concreto.

Para que el término doctrina sea utilizado con su mayor amplitud posible en esta reflexión, he de usarlo por ahora como sinónimo de acto de enseñar la ciencia, es decir, como *acto vivo de pensar transmitiéndolo.* En esta indicación se elude (aunque después veremos que

4. Cf. mi obra *La Universidad*, cap. IV, Universidad Nacional de Córdoba, 1963.

en el fondo es ineludible) una referencia a la transcendencia; por ahora debe bastarnos con sostener que doctrina filosófica (pues de ella me ocupo) significa no la reducción del contenido a fórmulas muertas, no la degradación del contenido en *slogans* de eficacia práctica sino la filosofía viva, en cuanto pensada o re-pensada auténticamente por el filósofo o por los discípulos que, repensándola, son también capaces de pensar con su propia cabeza.

## 2. Degradación de la doctrina en ideología

La reducción de la filosofía a una estructura formal sin contenido metafísico, constituye el paso más importante en orden a cierta degradación de la filosofía como tal. Y esta paso primero (aunque implícito en escuelas y direcciones anteriores) fue dado por el nominalismo, especialmente el del siglo XIV. En efecto, el conocimiento intuitivo-sensible es, siempre, el único válido desde el momento que es la *condición* (como noticia sensible y de la presencia del objeto singular) del conocimiento abstractivo.[5] En tal caso, el universal no pasa de ser una *intentio animae* ya que ninguna sustancia ni accidente existe fuera del alma.[6] Por consiguiente, por un lado, nada que trascienda la experiencia sensible puede ser objeto de ciencia (empirismo) y, por otro, al no tener los universales existencia extramental, es menester el desarrollo de un formalismo lógico sin fundamento metafísico (idealismo primero y atomismo lógico más tarde). Por eso, sobre todo a partir de la primera vertiente, todo el conocimiento debe fundarse en la *sensación* poniendo los bases del sensismo futuro; pero esto implica, por un lado, una separación abrupta entre la ciencia y la fe y, por otro, deja abierto el camino para un *inmanentismo* total del pensamiento filosófico; si es así, entonces nada trasciende a la mera naturaleza y, alén del dato sensible, no es posible ir más allá de la argumentación de la razón lógica fundada en un empirismo sensista. La filosofía no es más metafísica cuyos contenidos se sitúan allende su ámbito propio y pasan a ser meras "ilusiones" trascendentales expresadas en proposiciones sin-sentido.

Es lógico que una radical fidelidad a esta actitud no se la ha de buscar en los "sistemas metafísicos", como el de Leibniz o Malebranche, sino en el naturalismo de la Ilustración que es, precisamente, *racionalista* por un lado y *empirista* por otro. Esto conduce al mis-

5. W. Ockham, cf. todo el *Tractatus de Principii Theologiae* (atribuído a Ockham), ed. de L. Beaudry, J. Vrin, Paris, 1936; hay edición castellana, trad. de L. Farré, Aguilar, Bs. As., 1957.

6. W. Ockham, *Summa Logicae*, I, c. 14, Edited by Ph. Boehner, The Franciscan Institute, Louvain-Paderborn, 1957.

mo tiempo que al rechazo de la metafísica, a la exaltación de la ciencia empírica y a la instauración del "mundo" como único reino del hombre. Todo lo cual ha de conducir a la repulsa del Cristianismo (orden sobrenatural) como el ámbito del prejuicio y de la superstición. El siglo XVIII y especialmente el Iluminismo — el inglés primero, el francés después — representa (en la modernidad) el *primer descenso del nivel especulativo del pensamiento;* simultáneamente penetra en las grandes masas de la población, particularmente en los representantes de la conciencia burguesa, y se hace apto para la práctica política.

Aun es posible ir más lejos penetrando en la primera mitad del siglo XIX. En efecto, si, por un lado, para este mundanismo radical (Bacon, Locke) el dato sensible inmediato (la *notitia intuitiva* de Ockham) es el origen del conocimiento sin posibilidad de trascender este mismo ámbito sensible; y, si por otro, la validez del conocimiento racional está absolutamente condicionado a la verificación sensible, no parece posible poner un problema más fundamental que el del origen de las *ideas.* En tal caso habrá que reconocer que toda la actividad "espiritual" es el resultado de la transformación de la sensación (Cabanis); si es así, entonces "pensar es sentir" (Destutt de Tracy) y la filosofía, desjerarquizada a mera "ideología", apenas si tendrá como misión conferir la unidad a la diversidad de operaciones del hombre, siempre en dependencia del mundo de la sensación. Por eso, el "pensamiento" no pasará de ser una "secreción" del cerebro porque — preanunciando a Pavlov — una vez que las impresiones sensibles han llegado al cerebro, éste las torna en *ideas* manifestadas fuera por medio del lenguaje o signos diversos. La doctrina filosófica pasó a ser "ideología" (primer sentido de este término) y, para los "ideólogos", solamente tenía validez en la medida en que era apta para conocer y cambiar el mundo del hombre interpretándolo y, sobre todo, en la medida de su eficacia práctica. Por eso no debe extrañar que los "ideólogos" se sintieran atraídos por la actividad política. Simultáneamente, asistimos al *segundo descenso del nivel especulativo del pensamiento.* La así llamada "ideología", significó una degradación de la filosofía y, sobre todo, una pérdida del sentido de la filosofía misma. El sensismo básico que caracteriza a la "ideología" preparaba coherentemente el camino al *positivismo* hasta el punto que se puede afirmar que primero el Iluminismo y luego el ideologismo, son los antecedentes del positivismo posterior. En el fondo, se trata del desarrollo de una misma actitud contraria a la metafísica y, por lo tanto, a la filosofía sin más. La doctrina se ha degradado en "ideología", la filosofía en fórmulas vacías de contenido metafísico. Por eso la "ideología", desde el principio, se muestra como *eficaz* para lograr las formulaciones típicas del *slogan,* ya sin

valor filosófico pero evidentemente eficaz para promover los movimientos políticos de grandes masas de personas. La ideología es, pues, activa, no contemplativa; busca la eficacia antes que el sentido, exalta los valores sensibles y mundanos del hombre y niega los del espíritu. Tal es, según mi modo de entender, una suerte de coherencia que se comprueba entre el nominalismo y el empirismo sensista y con una clara línea de sentido; por consiguiente, la expresión "ideología" nació bajo el signo de la destrucción de la filosofía especulativa, contraria a toda metafísica. Esto debe ser retenido para dilucidar otros sentidos recientes del término "ideología".

Retengamos los caracteres principales de la "ideología" que he considerado según su génesis histórico-filosófica: *a*) tendencia a la sustitución de la contemplación por la acción; *b*) inmanentismo naturalista; *c*) sensismo empirista que prepara las tesis principales del positivismo; *d*) en los ideólogos no francamente ateos, el "libre examen" religioso — más tarde alabado por Marx en los manuscritos de 1844 —; *e*) rechazo radical del Cristianismo como contrario al progreso de la humanidad. A todo esto puede agregarse que la ideología, precisamente en la medida de su búsqueda de eficacia práctica, implica dos momentos de importancia. Por un lado, tiende a expresar sus tesis en *slogans*, en el sentido que ha tomado este término más tarde; en efecto, *slogan* significa "consigna", "lema" y también "grito de guerra"; de modo que en la lengua inglesa actual, *slogan* significa la reducción de una tesis, de una opinión, o de algo semejante, a una breve consigna; pero también viene a significar que es apto para la lucha, aquí y ahora. Pero, por otro lado, es típico de la "ideología" — precisamente por su tendencia a ser reducida a consignas — un siempre amenazante peligro de *separación de la realidad concreta* a la que, muchas veces, intenta hacer "entrar" (por las buenas o por las malas) en los límites de su estructura abstracta. Es por eso, común que el "ideólogo", en lugar de adaptarse dócilmente a una realidad (política por ejemplo) intente constreñir esa realidad dentro de los límites de su "ideología". Por último, surge con evidencia que no nos será posible señalar con exactitud cuando una doctrina se convierte (o degrada) en "ideología"; es decir, nunca será claro para nosotros el límite exacto entre doctrina e "ideología". El tránsito de la doctrina a la "ideología", precisamente por consistir en una suerte de reducción y de paso, no es determinable. Veremos más adelante que no será demasiado difícil que esta tendencia de la "ideología" a la eficacia práctica para "doblegar" la realidad, paradójicamente la conduce a un conflicto trágico con la realidad.*

* Creo de utilidad una referencia a lo que considero una inversión del concepto de "ideología" en el neopositivismo. Ya indiqué, expresamente,

## II. DE LA DOCTRINA A LA IDEOLOGIA MARXISTA

### 1. El marxismo como filosofía

Si, como ya he dicho, la noticia intuitiva (empírico-sensible) es la condición del conocimiento abstractivo y éste no avanza más allá del juego formal de los conceptos en el cual, cada uno, no es más que mera *intentio animae,* es lógico que aquí se encuentre el origen del racionalismo puro. Lo que, al cabo, importa, no es ya el *ser* supuesto a todo conocimiento (realismo clásico) sino la posibilidad de la *razón* para conocer. Será necesario preguntarse, entonces, por la misma estructura de la razón (una crítica de la razón); en este mismo planteo se pone la conclusión desde el momento que el objeto de conocimiento no podrá trascender nunca el ámbito de la misma razón.

---

cierto parentesco intrínseco entre la "ideología" de los ideólogos franceses y el positivismo, como lo señaló Picavet en su clásica obra (*Les Idéologues,* p. 567 y ss, F. Alcan, Paris, 1891). Se podría ir más lejos agregando que existe una continuidad muy natural con el neopositivismo contemporáneo y la "filosofía" analítica, que preferentemente en el campo de la lógica, reelabora y reformula las tesis esenciales del positivismo. E, sin embargo, respecto de la significación del término "ideología" se ha producido, en algunos de sus representantes, una verdadera inversión. Sin detenerme en antecedentes tan dispares como Karl Meinheim (la ideología como mostración de una subyacente situación social que revela y oculta) o el anterior de Wilfredo Pareto (que acentúa el sentido práctico-activo de la ideología), todos coinciden en hacer notar, como propio de la ideología, una *falta de adecuación a la realidad;* pero, en el neopositivismo, partiendo de la idea "positivista" de "realidad objetiva", la "ideología" ha venido a significar por una proposición que se aparta de la realidad objetiva, es decir, por ejemplo, una proposición metafísica. Con lo cual asistimos — curiosamente — a la inversión del significado primitivo de "ideología" que primero significó rechazo radical de todo contenido y, ahora, precisamente lo contrario como proposición que postula un contenido meta-empírico. Es el caso típico de la tesis de Theodor Geiger, a la que tomo simplemente como un ejemplo a mano (*Ideología y verdad,* trad. de M. Jung, Amorrortu, Bs. As., 1972; la primera edición alemana es de 1953). En efecto, una proposición ideológica es aquella que se aparta de la realidad teórica; en tal sentido sería típico, para Geiger, el juicio de valor cuyo contenido no puede ser "probado", es decir, "verificado o falsado": El juicio de valor objetiviza "una relación subjetiva" de modo que esta "pseudo objetividad" se convierte en un componente proposicional, pero que adopta la forma de una proposición teórico-objetiva (*op. cit.,* p. 54). En otras palabras, la ideología es una objetivización de lo no-objetivo; es una *parateoría*: "Deben calificarse como ideológicas todas aquellas proposiciones que, según su forma lingüística y el sentido que se expresa en ellas, se presentan como proposiciones teóricas y objetivas, pero que contienen elementos a-teóricos, ajenos a la realidad objetiva de conocimiento" (*op. cit.,* p. 60). Naturalmente el lector sabe que "realidad objetiva" es solamente aquella "verificable" en el ámbito empírico-científico y, en tal sentido, pasa a ser "ideológica" la Teología (no

Cuando este racionalismo tiene base empírica, como en Kant, resulta claro que el objeto, en aquello que tiene de cognoscible, es decir, el objeto en cuanto objeto, depende constitutivamente de la razón que organiza la materia informe (dato sensible). Por eso me atrevo a sostener que es más rigurosa y coherente la conclusión que se sigue respecto del Yo trascendental que, al "poner" lo otro de sí, pone el no-Yo inaugurando una dialéctica Yo-no Yo que "construye" lo real mismo a partir del Sujeto (Fichte). Y es aun más lógico que, en tal caso, resulta un engaño pensar que lo otro del pensar mismo es el ser, salvo que se sostenga que ser y pensar se identifican (Hegel). Por lo tanto, el "ser" (indeterminado puro) y el no-ser (indeterminado puro) son momentos abstractos y lo real no es más que la mezcla de ser y de no-ser. La realidad es pensamiento pensado (concepto), es dialéctica en la cual se realiza la unidad de lo finito y lo Infinito, equivalente a la disolución de lo finito en lo Infinito. En cuanto unidad de finito e Infinito, esta unidad se resuelve en la dialéctica del pensamiento; el hombre es pensamiento y lo que piensa es tam-

---

la religión que es "sentimiento") y toda "metafísica trascendente"; la suposición de la existencia de un Dios no es ni verificable ni refutable. Existen también, del mismo modo, no sólo proposiciones sino "palabras ideológicas" (libertad, justicia, virtud, pecado, etc.); en el mismo sentido, todo cógigo de moral es un sistema tautológico y, al cabo, la verdadera fuente de la "ideología" no es otra cosa que una relación vital-afectiva con el objeto, la cual *se* introduce en la proposición furtivamente. Para el positivismo de Geiger, los conceptos tienen un valor meramente instrumental y debe sostenerse la "caducidad de los conceptos por obra de los nuevos hechos observados" (*op. cit.*, p. 122). Las proposiciones ideológicas son, pues, ilícitas por la misma no-concordancia con la realidad: "El contenido de la proposición no se refiere a ninguna realidad perceptible, sino a algo que se encuentra más allá de la experiencia" (*op. cit.*, p. 148). Obsérvese que el concepto de "ideología" de este autor (que representa bien el neopositivismo lógico en la formulación del tema) no difiere, esencialmente, de la línea nominalista, empirista, sensista y positivista que va desde Bacon hasta Carnap; por eso resulta paradójico que haya utilizado el término "ideología" para designar, precisamente, aquellas proposiciones de contenido trascendente. En el fondo, Geiger, en una exposición mucho más refinada y técnica, está de acuerdo con Destutt de Tracy para quien las *ideas* con valor científico son aquellas, precisamente, que *no* representan una realidad trascendente. Geiger y Destutt de Tracy no están en desacuerdo. Es decir, la "ideología" de los "ideólogos" franceses (herederos de la Ilustración) viene a concordar con el neopositivismo actual y la metafísica trascendentista tradicional ("ideología" para los neopositivistas) era, para Destutt de Tracy, la expresión del "oscurantismo medieval". Como se ve, en manos del neopositivismo, heredero de los ideólogos, la expresión "ideología" ha *invertido* su significación. Pero no por eso el neopositivismo elude lo que he llamado la degradación de la doctrina filosófica en ideología. Más aun: mucho más que el marxismo, el neopositivismo ha *vaciado* la filosofía, ha negado su esencia misma (y su objeto) considerándola con el dogmático criterio científico-empírico como *único* criterio. En este sentido, el neopositivismo sería la más radical y negativa forma de "ideología".

bién pensamiento que se piensa. Pero, en cuanto el orden de las ideas (pensamiento) y el orden de las cosas materiales son *idénticos*, es lógico concluir que todo es materia o cuerpo (materialismo radical) y que el hombre es solamente *cuerpo* que tiene conciencia. Por aquí se ve que reaparece el viejo sensismo que sostuvo que el pensamiento es "secreción" del cerebro (ideologismo de Cabanis y Destutt de Tracy). Si es así, el hombre es "lo que come" y el todo de materia *es* la misma *inversión* de la dialéctica que, ahora, se desarrolla, como tal, en la materia (*es* la materia) como la única realidad radical (Feuerbach). De ahí que Marx, dispuesto a criticar la dialéctica hegeliana, haya expresado que "Feuerbach es la única persona que tiene una relación *seria* y *crítica* con la dialéctica de Hegel, el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este campo y, sobre todo, que ha vencido a la vieja filosofía".[7] Pero Marx va mucho más lejos puesto que Feuerbach aun sigue atrapado dentro de los límites de la "vieja filosofía" que intenta explicar la realidad; en el fondo, existe un resto de actitud contemplativa. En verdad, después de la "inversión" de la dialéctica, esta actitud ya no es posible y el marxismo *como filosofía* (que nace precisamente aquí) debe ser una suerte de no-filosofía pues, como dice Marx en las tesis sobre Feuerbach, no se trata ya de "interpretar" la realidad sino de *transformarla*. En consecuencia, la filosofía es *práxis revolucionaria*[8] y, como tal, no contempla la realidad sino que la transforma. En ese sentido, Hegel se equivoca en la *Fenomenología* porque concibe la riqueza, el Estado, la producción, etc., como enajenaciones, sí, pero "sólo en su forma intelectual. Son entes del pensamiento y, como tales, simplemente una enajenación del pensamiento *puro*".[9] Para nada cuenta aquí el hombre concreto. Por el contrario, en el marxismo como filosofía (o no-filosofía) la Idea Hegeliana, es decir, el momento teórico, se resuelve en la historia y no la historia en la Idea. Entre el momento teórico y la historia debe producirse la *síntesis* (puesto que la realidad es dialéctica de opuestos) mediante el *trabajo*: "lo primero que hay que hacer, sostiene Marx criticando a Feuerbach, es comprender ésta (la realidad humana) en su contradicción y luego revolucionarla

7. Manuscritos económico-filosóficos III, *Crítica a la dialéctica de Hegel*, pp. 177-8; cito por la edición agregada a la obra de Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, trad. de J. Campos, Fondo de Cultura Económica, México — Bs. As., 1962. Los manuscritos, a partir de la p. 94 hasta p. 230.

8. *Tesis sobre Feuerbach*, II y III; el lector de lengua castellana las encontrará, entre otras ediciones, en la obra de F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*, Ediciones de Lenguas Extranjeras, Moscú, 1941; reproducida también en Ed. Lautaro, Bs. As., 1946.

9. Manuscritos económico-filosóficos III, *Crítica a la dialéctica hegeliana*, p. 181.

prácticamente eliminando la contradicción".[10] Esto se hace mediante el trabajo; pero el trabajo, por ahora, implica que el objeto, por él producido, se le opone al hombre como un *ser ajeno* (enajenación); esta objetivación del trabajo constituye una "servidumbre al objeto", una pérdida y, por eso, la propiedad privada es "el producto... del *trabajo enajenado*". Más aun, es la realización de la enajenación.[11] A su vez, las "relaciones de trabajo" constituyen la naturaleza del hombre; la esencia humana no es algo abstracto de cada uno sino "el conjunto de relaciones sociales"[12] como conciencia colectiva; criticando a Hegel, Marx insiste en mostrar que el hombre es lo que tiene hambre, es "ser sufriente" y, como tal, "es un ser para sí y, por tanto, un *ser genérico*".[13] A la inversa que en Hegel, la conciencia no determina a la sociedad, sino que es la sociedad (y la materia en evolución) la que determina *a* la conciencia. Y como el trabajo — las relaciones de producción son transformadoras de lo real, el valor del trabajo (y del hombre) es *económico*. De modo que esta realidad económico-social constituye la *infraestructura* del movimiento de la historia; de lo cual se sigue que el hombre es conciencia colectiva. En la dialéctica marxista, los contrarios no se conservan sino se destruyen o anulan en el nuevo momento y esta dialéctica la realizan las *clases sociales*. Las clases son el resultado de la relación de los grupos humanos con los medios de producción y la lucha de clases *es* el mismo movimiento de la dialéctica histórica. Así, cada estructura social, creada por una clase, tiene en sí los gérmenes de la siguiente (sociedad pagana, sociedad feudal, clase burguesa),[14] lo cual ha de conducir a la sociedad sin clases. Un humanismo "práctico" (por la anulación de la religión) y el comunismo, por la anulación de la propiedad privada: "el ateísmo y el comunismo no son una fuga ni una abstracción (...) Son más bien la primera manifestación de lo real, la verdadera actualización de la naturaleza del hombre como algo real".[15] Así y corriendo a sabiendas el riesgo de repetir las conocidas tesis, se pone en evidencia el hilo conductor de la filosofía de Marx. Es decir, del marxismo como filosofía. Fáltanos ahora preguntarnos, primero, por la doctrina

10. *Tesis sobre Feuerbach*, IV.
11. Manuscritos económico-filosóficos I, *El trabajo enajenado*, p. 115.
12. *Tesis sobre Feuerbach*, VI.
13. Manuscritos económico-filosóficos III, *Crítica a la dialéctica hegeliana*, p. 189.
14. *Manifiesto del Partido Comunista*, toda la sección I; cito por C. Marx y F. Engels, *Biografía del Manifiesto Comunista*, 545 pp., numerosísimas notas y comentarios de D. Riazanof, A. Labriola y otros documentos, Editorial México, S. A., 1949.
15. Manuscritos económico-filosóficos III, *Crítica a la dialéctica hegeliana*, p. 159.

marxista *sobre* la ideología y, luego, considerar al marxismo, si es posible, *como* ideología.

## 2. La doctrina marxista sobre la ideología

Respecto de lo primero, en Marx la expresión "ideología" tiene dos sentidos: uno negativo en cuanto indica una superestructura (las ideas) correspondiente a una determinada relación de clases y otro positivo en cuanto la ideología verdaderamente "científica" y definitiva es la del proletariado. Si, como ya se vió, "no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia",[16] este proceso de vida tiene sus "reflejos ideológicos" como "sublimaciones" del proceso de la materia. Esto supuesto, el primer hecho histórico, para Marx, es la *producción de los medios* de subsistencia de esta vida material-consciente; esta satisfacción de la necesidad primera, conduce a la creación de nuevas necesidades (segundo momento) y, por fin, la procreación, relación entre hombre y mujer, padres e hijos, que es la familia (tercer momento). De modo que la producción de la propia vida es el trabajo y de la ajena es la procreación. De donde se ve que la conciencia es un *producto social*[17] y aunque la división del trabajo ha comenzado en el acto procreador, propiamente comienza cuando se separan el trabajo físico del trabajo intelectual. Como se ve, la conciencia es el reflejo del ser social del hombre (conciencia social) y, por lo tanto, "las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante".[18] Hay, pues, una "producción espiritual" que son las ideas, es decir, que constituyen la "ideología" de determinada clase dominante; hoy, por ejemplo, la ideología de la "clase" burguesa se quedará sin base de sustentación, en una suerte de no-concordancia con la realidad. Trátase de las "ideas dominantes" como expresión de las "relaciones materiales dominantes" concebidas como ideas. Es bien clara la doctrina: las formas de la conciencia social pertenecen a la *superestructura* ideológica y, por eso, cada ideología (menos la del proletariado como se verá) está destinada a desaparecer. Las ilusiones y la hipocresía de la clase dominante se manifiestan en una "ideología" (filosofía, política, economía, religión) y así ha sido en cada etapa de la historia como Engels y Marx lo expresaron en el *Manifiesto*.

---

16. *La ideología alemana*, frag. reprod. en E. Fromm, *op. cit.*, p. 206. La obra completa en trad. cast. de W. Roses, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959.
17. *Op. cit.*, p. 211.
18. *Op. cit.*, p. 221.

Otro es el sentido positivo del término "ideología" y que, naturalmente, corresponde a las ideas del proletariado que abre la vía de la sociedad sin clases. Como dice claramente un representante de la ortodoxia marxista-leninista: "De todas las clases sociales, el proletariado es la única que no necesita recurrir a las ilusiones ni a la hipocresía, ya que las condiciones de su emancipación como clase son, al mismo tiempo, las condiciones para emancipar a toda la sociedad de la explotación y de los antagonismos de clase"; por eso, la ideología del proletariado es "la ideología de toda la humanidad futura". Por tanto, "la ideología del proletariado es la verdadera ideología científica".[19] Por supuesto, las diversas manifestaciones "ideológicas" (arte y moral, por ejemplo) se desarrollan "bajo la dirección ideológica del Partido Comunista".

## 3. Tránsito del marxismo como filosofía al marxismo como ideología

Llegados a este punto y teniendo presente el sentido asignado al término "ideología", cabe interrogarse si, en el seno del marxismo se ha producido una suerte de deslizamiento o derivación hacia la ideología. Así formulada la pregunta comprendo que, en un primer momento, no resulte clara; y esto es debido, primero, a la determinación de la "ideología" desde el punto de vista genético a partir de los "ideólogos" franceses; y, segundo, a la imposibilidad de encontrar un límite exacto entre filosofía e ideología. No obstante ello, si hago caso omiso del problema de la trascendencia implicado en el concepto de doctrina filosófica que he expuesto anteriormente, es evidente, por lo menos, que el marxismo como filosofía alude, ante todo, al pensamiento vivo de Marx que, si bien no es una filosofía contemplativa, expresamente rechazada, debe ser expresada y enseñada (doctrina). En tal sentido, y pese al mismo Marx, constituye una concepción de la realidad, una visión del mundo y de la vida. Como tal, es una filosofía o una doctrina filosófica. Pero en la medida en la cual sea reducida a consignas o lemas (*slogans*) en vista a su inmediata eficacia práctica, la doctrina comienza a convertirse en "ideología". Verdad es que el marxismo filosófico supone, em cuanto tal, la práxis transformadora de lo real y es, por eso, revolucionario; pero, de todos modos, el mismo Marx no pretendió nunca reducir esa práxis revolucionaria a consignas descarnadas en busca de la eficacia inmediata. En Marx, por así decir, el marxismo era y es, predominantemente, una filosofía; pero la "reducción" de esta filosofía a "ideología" es

19. F. V. Konstantinov, *Los fundamentos de la filosofía marxista*, p. 536, trad. de A. Sánchez Vázquez y W. Roses, Ed. Grijalbo, México, 1960².

posible en la medida en la cual se la esquematiza en fórmulas inmediatamente asimilables por las grandes masas populares. En tal caso, la "ideología" marxista corre dos riesgos evidentes: por un lado el de poner de manifiesto las contradicciones internas de la misma filosofía marxista y, en segundo término, de chocar abruptamente con la realidad social e histórica a la cual pretende ser violentamente aplicada.

Ya dije anteriormente que la degradación de la filosofía (pérdida del nivel especulativo y desajuste con la realidad concreta) la conduce a su conversión en "ideología"; este camino es recorrido en busca de una eficacia político-social o simplemente política y, hoy, para mover los indiferenciados estratos de la llamada "sociedad de masas". De ahí la esquematización de las "conclusiones" (*no* de los principios) de una filosofía... que ya no lo es más sino, apenas, una pobre ideología expresada en fórmulas "aplicables" a toda realidad social, por variada que fuere. En este sentido, podría sostenerse que nunca el marxismo como filosofía (por una imposibilidad intrínseca) fue aplicado a la realidad social, sino únicamente, el marxismo como "ideología" (Rusia, Europa Oriental, Cuba, China) según espero mostrarlo más adelante. Así pues, siempre es posible una suerte de confrontación de la "ideología" marxista con la realidad político-social a la cual ya se ha "aplicado" y comprobar así la concordancia o no concordancia con ella. Por todo lo cual, aunque no sea posible ver con claridad cuando una filosofía comienza a convertirse en una ideología, puede hablar-se de un tránsito del marxismo como filosofía al marxismo como ideología.

Podría quizá interpretarse en estos términos la contradicción que Rodolfo Mondolfo encuentra entre la filosofía de Marx y el comunismo marxista al cual llama (para mí con una expresión contradictoria) "materialismo metafísico". Mondolfo, en la línea de interpretación elaborada por críticos italianos, principalmente por Antonio Labriolla, piensa que Marx expresa su pensamiento (su filosofía) en la llamada "filosofía de la práxis" que sostiene que es la liberdad del hombre — constructora de la historia — el fundamento de toda reinvindicación. En ese sentido, no sería el marxismo un "materialismo" por la tesis sobre el conocimiento — que no es recepción pasiva sino acción transformadora — ni un determinismo pues la libertad es hacedora de la historia. Por eso, la filosofía marxista es interpretada como "un activismo valuntarista".[20] El bolchevismo, según Mondolfo, trastocó el marxismo en una atroz dictadura porque tanto Lenín como Stalin (y la *élite* posterior) transformaron "la proclamada dictadura

20. R. Mondolfo, *Materialismo histórico. Bolchevismo y dictadura*, p. 29, Ediciones Nuevas, Bs. As., 1962.

*del* proletariado en una verdadera dictadura *sobre* el proletariado".[21] Mondolfo cree que es el mismo *sistema* el que entra en contradicción con la filosofía auténticamente marxista. Sin comprometerme ni con la interpretación ni con la posición doctrinaria de mi ex-profesor, sin embargo, quizá Mondolfo señala — traduciéndolo a mis propios términos una contradicción, un desajuste, una no-concordancia, ineludible para la filosofía marxista, y que consiste precisamente en la conversión de la filosofía en "ideología" marxista. Quizá Mondolfo, socialista amante de la liberdad, señala, sin querer, y con acierto, el tránsito (para mí inevitable) del marxismo como filosofía al marxismo como "ideología", apta para la lucha política y la conquista del poder. Ahora será conveniente reflexionar críticamente sobre el marxismo tanto como filosofía cuanto como "ideología".

## III. CRITICA GLOBAL AL MATERIALISMO DIALECTICO

### 1. Crítica al marxismo como filosofía

a) *El supuesto de la realidad como contradicción.*

Lo primero que llama la atención en la filosofía marxista es que da por supuesto que la realidad *es* contradicción, que está hecha de contradicciones. Cuando Marx somete a crítica a la dialéctica de Hegel en uno de los Manuscritos económico-filosóficos, puede decirse que discute todo, *salvo* la contradicción. Ni por un momento pone en duda que la realidad sea contradicción. Lo mismo hacen los marxistas de hoy, como Lefebvre, quien dice: "Hay que admitir que las contradicciones tienen un fundamento, un punto de partida en las cosas mismas. En otros términos, las contradicciones en el pensamiento y la conciencia subjetiva de los hombres tienen un fundamento *objetivo y real*".[22] No puede discutirse que *existen* contradicciones, pero de ello no se sigue que *la* realidad *sea* contradicción. Solamente es concebible la contradicción por referencia a lo que le es *opuesto;* pero la referencia misma en cuanto tal, no es un tercer término abstracto, inexistente en lo concreto, sino que es concebible solamente como *fundamento* de los contradictorios; si así no fuese, la contradicción no tendría sentido alguno y ni siquiera podríamos hablar de ella. Luego, si las contradicciones tienen un fundamento "objetivo y real", este fundamento es *anterior* a los términos de la contradicción (a las contradicciones mismas). Pero, si es anterior, debe serlo con anterioridad de naturale-

21. *Op. cit.*, p. 49.
22. H. Lefebvre, *El marxismo*, p. 26, trad. de T. M. Simpson, Eudeba, Bs. As., 1961.

za u ontológica; en tal caso, este fundamento no es otra cosa que el *ser*, último fundamento de todo lo que es. Por tanto, no hay contradicciones sin el ser (el fundamento). Y si el ser les es anterior, puesto que las funda, *la realidad misma no es contradicción.* Si no lo es, precisamente por eso, porque la realidad *no es* contradicción, pueden *existir* las contradicciones. Por donde se ve que la filosofía marxista parte de un supuesto falso que pone de manifiesto una suerte de falsedad radical, originaria. Se comprende que este supuesto a-crítico depende, a su vez, de la concepción dialéctica de la realidad en Hegel, único aspecto que Marx no discute a fondo aunque haya puesto "de pié" a la dialéctica hegeliana.

*b) La conciencia como producto social y la imposibilidad de un "espiritualismo" marxista.*

Dado aquel supuesto de la realidad como contradicción y teniendo en cuenta que la contradicción pertenece propiamente a lo social, la *conciencia* no es la que funda el orden social humano, sino a la inversa: Es la sociedad la que "produce" a la conciencia. Como expresa el propio Marx: "la conciencia es... un producto social". "Es la vida evolutiva la que produce a la conciencia, la que determina la conciencia", como insiste Marx en *La ideología alemana.* Si es así, la conciencia aparece al cabo del conocimiento de la materia organizada, viene a ser como una eclosión de la materia; por eso, si "las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía aquí, como emanación directa de su comportamiento material", es evidente que Marx emplea impropiamente la expresión "espiritual" desde el momento que tales fenómenos como el pensamiento no son más que "emanación" del comportamiento material. Para reafirmar lo dicho, el propio Marx agrega, en el mismo lugar, que "lo mismo ocurre con la producción espiritual".[23] Por consiguiente, disiento con la interpretación "espiritualista" de Mondolfo puesto que la palabra "espíritu" nada tiene que ver con aquello que, por naturaleza, no depende de la materia, sino que es, precisamente, *producto* de la materia misma. Si es así, la conciencia es, primero, una suerte de secreción *de* la materia y, segundo, es siempre conciencia *social.* De ahí que el hombre, en la filosofía marxista, es reducido (y fundido) al plano de la animalidad colectiva. Cuando Marx dice — como ya vimos — que el hombre es un "ser genérico", confiesa limpiamente que él no piensa en una persona corpóreo-espiritual trascendente al orden de la materia organizada, sino que, en su filosofía de la práxis, el hombre existe en el grado de las bestias: es un "ser genérico" y, como tal, es un "instinto consciente" (contra-

23. *La ideología alemana,* pp. 205, 206, 211.

dictorio en sí mismo). En la filosofía marxista, el hombre ha sido metafísicamente aniquilado.

El dogma inicial de la realidad como contradicción en el seno de la materia, debía conducir a la negación del hombre como hombre, por más que se presente el marxismo como el encaminamiento hacia un humanismo total que jamás llegará a ser real. Esto enerva desde el principio el problema del *conocimiento* pues si el pensamiento es "emanación directa del comportamiento material", no es concebible que se conozca a sí mismo (conciencia de sí). En efecto, si suponemos que en un momento de la evolución aparece la conciencia, ésta se capta a sí misma, es decir, tiene que ser capaz de saberse a sí misma. Pero este acto es imposible si la conciencia es un producto de la materia: si existe la conciencia, la conciencia no es, ontológicamente, materia; de lo contrario, ni hay conciencia ni hay autoconciencia. Si la conciencia no es materia, es *espiritual;* pero si es espiritual jamás ha podido ser una mera eclosión de la materia, o del cuerpo, un "producto" de la materia, como dice Marx. Por otra parte, si la conciencia fuera (contradictoriamente) materia, sería imposible el acto primero y los actos sucesivos de conocimiento; la conciencia es, como se sabe, *cum scio,* saber con, es decir, implica, para ser, lo otro como objeto, ya sea sí misma (autoconciencia) o el objeto otro en cuanto otro; en ambos casos, ni la conciencia de sí, ni la conciencia de lo otro, pueden existir sin que se distingan y no se distinguirían sin trascender el pleno de la materia — de la que serían un "producto" según Marx. Entre la conciencia y su objeto existe una distancia, una distinción, solamente concebible si la conciencia es *espiritual.* Hasta podría decirse que el filósofo materialista que "dice" que la conciencia es un producto de la materia, *puede* decirlo porque *su* conciencia no es material sino espiritual.

En la afirmación dogmática y a-crítica de la conciencia como "producto" de la materia, se funda la posterior sistematización de la doctrina del conocimiento que hace síntesis con la reflexología de Pavlov. Mal puede el conocimiento (y la no-filosofía de Marx) transformar el mundo (de la materia) si de él no se distingue ontológicamente. Cierto es — como insiste Mondolfo por relación a la crítica marxista de Feuerbach — que el conocimiento para Marx "va al encuentro del objeto"; pero en la medida que la conciencia no trasciende la materia, mal puede ser "un activismo que se aleja de la manera más decisiva del materialismo".[24] Es un imposible metafísico y, por lo tanto, gnoseológico.

---

24. *Op. cit.*, pp. 24-5.

c) *Libertad, necesidad y negación del hombre.*

La contradicción que implica ya una realidad como "contradicción", ya una conciencia y un conocimiento como "producto" del dinamismo de la materia, sustenta la dialéctica histórica completa de la filosofía marxista. La "infraestructura" económica de la sociedad, determina a la conciencia y, en esa misma medida, libertad y necesidad histórica se identifican. Ya se sabe que el marxismo sostiene, como lo hace Engels, que "la libertad es la comprensión de la necesidad", es decir, el conocimiento de las leyes (necesarias) de la evolución histórica; la libertad de la voluntad no es más que "la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa" y, por tanto, "es necesariamente un producto de la evolución histórica" hasta el punto que "cada progreso en la cultura fue un paso hacia la libertad".[25] Pero aun dentro de los supuestos de la misma filosofía marxista, no parece posible sostener que el hombre es ontológicamente libre y, por eso, Marx y Engels se ven constreñidos a violentar los términos identificando libertad y necesidad desde el momento que el mero "conocimiento" de la necesidad no elude la necesidad; de este modo, la única "libertad" posible al hombre sería "conocer" y aceptar... la necesidad; de modo que la "capacidad de decidir con conocimiento de causa" significa, apenas, *decidir en el único sentido posible que me proporciona el conocimiento de la necesidad.* Ni a Engels ni a Marx se les ha ocurrido pensar que "decidir" implica *poder* decidir; y poder decidir significa simultáneamente *haber podido* decidir. En tal caso, la libertad (poder decidir) ha pre-existido a la necesidad y entonces no puede identificarse con la necesidad. Y si no se identifica con ella, el hombre siempre ha sido libre y su libertad no es "un producto de la evolución histórica". Al identificar el marxismo la libertad con el mero conocimiento de la necesidad, niega la libertad y, al negarla, niega al hombre volviendo imposible la realización de un "humanismo total" en la futura sociedad homogénea. En realidad, si se diera una sociedad sin clases, al término de la evolución histórica, sería no una sociedad sino una colonia gregaria de entes no-libres que, parodójicamente, por fin tendrían pleno "conocimiento" de la necesidad.

d) *El antagonismo de clases como oposición de abstracciones.*

Esta identificación de libertad y necesidad — pese a los sostenedores de un imposible "espiritualismo" marxista no determinista coincide con la méduda misma de la dialéctica histórica. Para que ésta "funcione", por así decir, es menester que se dé aquello que

25. F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 104, trad. de M. Sacristán Luzon, Ed. Grijalbo, México, 1964.

constituye los miembros de la contradicción, es decir, las *clases* sociales cuyo conflicto *constituye* la historia misma. De la lucha de clases se sigue la anulación del primer momento (tesis) enfrentado a su opuesta (antítesis) en la nueva síntesis que constituye lo concreto; es decir, la nueva síntesis es, en el mismo momento, momento lógico o tesis de una nueva antítesis y así sucesivamente hasta la sociedad sin clases, en la cual, anulado el conflicto y lograda la plena comunidad de bienes (des-enajenación y "liberación" final) emergerá la sociedad homogénea. Como se ve, la dialéctica histórica según el *Manifiesto*, implica la oposición entre sociedad antigua (esclavitud), sociedad feudal (servidumbre), burguesía capitalista (proletariado) y, luego de la dictadura del proletariado, la sociedad sin clases (comunismo) allende la anulación del Estado. En el momento actual, como se sabe, la oposición se establece entre "clase burguesa" y proletariado o "clase obrera". Pero la filosofía marxista trabaja con dos abstracciones o dos mitos inexistentes en el orden concreto; pues, como lo ha demostrado Bertrant-Serret, el concepto de "clase" (categoría estricta que incluye precisos elementos de un conjunto) no es aplicable a la "burguesía" cuyos rasgos, precisamente, son: "ni definición, ni criterio, ni límites".[26] En tal sentido, después de hacer un meticuloso análisis histórico crítico, debe concluir que "la burguesía *no es una clase*, sino solamente un ambiente que sólo tiene en común cierto estado de vida y, si se quiere, cierto ritual"; y si a esto se agrega que la "clase obrera", sobre todo en la actualidad, es también indeterminable, tanto "clase burguesa" como "clase obrera" son dos abstracciones mitificadas, inexistentes, al menos en el sentido utilizado y querido por Marx. Por eso, aunque histórica y sociológicamente abstracciones, en el seno del marxismo constituyen dos momentos dogmáticamente sostenidos para forzar una oposición que, por naturaleza, no debe existir. En modo alguno tengo el propósito de negar la existencia de conflictos y de contradicciones, sino, como ya sostuve anteriormente, que de la existencia de contradicciones no se sigue que *la* realidad sea contradicción; del mismo modo, la investigación histórico-sociológica (como la citada de Bertrant-Serret) ha mostrado que la oposición de dos "clases" estrictamente tales sólo existe en la mente de los marxistas.

*e) Absurdidad, contradictoriedad y utopía de la dialéctica marxista.*

Este carácter de la dialéctica histórica puede ahondar-se aun más, puesto que la historia se encamina hacia la sociedad sin clases pero

26. René Bertrant-Serret, *El mito marxista de las clases*, p. 38, p. 70 y ss., trad. de J. B. Genta, E. Huemul, Bs. As., 1967.

a través del mutuo conflicto; es decir, cada oposición implica la aparición de una nueva síntesis (que es nueva tesis o momento lógico de otra nueva antítesis) hasta lograr así su fin. Si este fin se logra — la sociedad sin clases — entonces la historia, cuya dialéctica es necesaria, debería detenerse, lo cual es contradictorio con los supuestos de la filosofía marxista. En efecto, si se detiene en la sociedad sin clases, deberíamos admitir una historia detenida, lo cual es *absurdo;* si, en cambio, continúa la historia y, por tanto, continúa la contradicción aun dentro de la sociedad "homogénea" (que ya no lo sería), entonces habría que admitir que siguen existiendo las clases sociales, lo cual es incompatible con la tesis esencial de la filosofía marxista; si, por el contrario, se admite que no hay contradicción entre las clases, entonces todo el planteo inicial es falso y la dialéctica se queda sin sentido. Por fin, como agudamente ha observado Michele F. Sciacca, si se logra la sociedad comunista, se trata entonces de una tesis final, es decir, de una tesis sin antítesis; pero una tesis sin antítesis sería un puro momento lógico y un momento lógico sin antítesis es inexistente y, por consiguiente, pura *utopía.*[27] De ese modo, *absurdo, contradictorio* respecto de sus propios principios, *utópico,* el marxismo como filosofía muestra desde dentro de sí mismo la falsedad que corroe sus raíces.

*f) La "ideología" del proletariado contra el hombre concreto.*

No insistiré sobre la unilateralidad — tantas veces señalada — de la filosofía marxista respecto de la infraestructura económica de la sociedad; ahondando únicamente en la línea esencial, de todo lo dicho anteriormente surge con evidencia la falsedad de un lazo necesario entre aquella infraestructura y las "superestructuras" que de ella dependen. Como ya se vió, de *tal* relación de clases, es decir, cuando una de las clases es la dominante (explotadora) "produce" necesariamente *tal* "ideología", porque tal "ideología" no es otra cosa que la manifestación, justificación y herramienta de la dominación sobre la otra clase. Como ha dicho Marx: "las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones dominantes concebidas como ideas". Por donde se ve que las "ideas dominantes" *no pueden no ser* sino "las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas"; es decir, no pueden no ser sino determinada "ideología", con lo cual viene a afirmarse que *por necesidad* debe ser así. Por consiguiente, el marxismo niega la libertad del pensamiento, así como ha negado la

27. M. F. Sciacca, *El humanismo antihegeliano en el hegelismo de Marx,* p. 20, versión de Celia I. G. de Caturelli, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1954.

libertad y el espíritu; si niega la libertad del pensar, las "ideologías" aparecen como estructuras necesarias; sin detenerme aquí a considerar si esta tesis es negadora del hombre sin más, resulta que, para el marxismo, debe existir — como ya se dijo — una ideología definitiva, es decir, la del proletariado y que será la de la sociedad sin clases al término de la dialéctica histórica. Por eso, aquella "ideología" definitiva sería, al mismo tiempo que la manifestación de la infraestructura primaria de la sociedad (no más superestructuras) sería también la *fijación* de ideas definitivas. Pero una "ideología" en su esencia definitiva, sin antítesis, no sería más que la expresión inmóvil de una utopía que, por definición, no existe ni puede existir en parte alguna. Precisamente aquí reside el carácter cruelmente tiránico del marxismo en la práctica, porque por medio de abstracciones mitificadas (y *nada* son las abstracciones) oprime a los hombres de carne y hueso. Para emplear una expresión de Gabriel Marcel, son "los hombres contra lo humano".

*g) Marxismo y Revelación cristiana.*

Es casi innecesario agregar que la concepción marxista del hombre y de la realidad, suprime todo fundamento metafísico pre-requerido para la Revelación cristiana. Aunque desde el punto de vista teológico habría muchísimo que decir,[28] dado el carácter de este ensayo apenas indicaré lo esencial. En las Sagradas Escrituras, que no constituyen ni una filosofía ni una obra científica, sin embargo *se supone* una concepción de la realidad y de la naturaleza humana *compatible* con la Revelación. Todos los esfuerzos de componenda con el marxismo tropezarán siempre con esta condición pre-requerida que, hecho, muestra la irreconciliable incompatibilidad entre Revelación cristiana y filosofía marxista. El hombre, *resultado* del dinamismo social y cuya conciencia es un "producto social", no trasciende el plano de la materia organizada; sin detenerme en la ausencia total de una explicación suficiente del por qué de esta materia organizada, la implícita o explícita negación del espíritu, de la inmortalidad del alma, de la libertad espiritual, de la interioridad, vuelve impensable, *en tal ente*, toda la economía de la Redención cristiana. No tiene sentido que un Dios personal y trascendente (negado por principio en cuanto autoalienación del hombre) *hable* al hombre que, al mismo tiempo, nada puede esperar allende este mundo y la mera organización de la materia; el hombre es una suerte de pura exterioridad; no tiene sentido la interioridad del hombre y, sin ella, es radicalmente incompatible

28. Remito a mi obra *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy*, 149 pp., Ed. Almena, Bs. As., 1974.

con la Redención cristiana. Siendo la fe un asentimiento racional al misterio, en los supuestos del marxismo no es posible ni semejante asentimiento ni, mucho menos, la existencia misma del misterio. El Reino de Dios, interior al hombre y, en esta vida, inhabitación de Dios en él por la Gracia, es trocado por el "reino" del hombre y así vienen a contraponerse totalmente. Ya sabemos que, para Marx, la religión "es la autoconciencia y el autosentimiento que aún no se ha encontrado a sí mismo" (conciencia invertida del mundo); precisamente por eso la religión es "el opio del pueblo".[29] De ahí que "la primera tarea de la filosofía que se ponga al servicio de la historia consiste en desenmascarar esa autoalienación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra". Por lo tanto, no es Dios-Salvador lo supremo, ni es la historia, historia de la salvación; por el contrario, "la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es el ser supremo para el hombre*".[30] Las interpretaciones "cristianas" de Marx, jamás podrán encontrar una congruencia real entre esta conclusión de la filosofía marxista y el Cristianismo; por el contrario, como Satán en las tres tentaciones del Señor, el marxismo propone al hombre la absolutización del mundo en cuanto mundo. Más aun, esta proposición significa no la edificación del Cuerpo Místico sino la instauración del anti-Cuerpo que es, como dice San Pablo, cuerpo de muertos, negador de la Iglesia en cuanto Iglesia. No hace falta insistir más sobre esta incompatibilidad total. Hace poco y en diversas ocasiones lo ha puesto de relieve Pablo VI: "El cristiano, dice, que quiere vivir su fe en una acción política concebida como servicio, tampoco puede adherirse *sin contradicción* a sistemas ideológicos que *se oponen radicalmente* en los puntos sustanciales a su fe y a su concepción del hombre; ni a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva".[31] Este "nuevo presunto evangelio", como le llama Pío XI, es, según el mismo Pontífice, "un sistema henchido de *errores* y *sofismas*, en *contradicción* con la razón y con la revelación divina, *subversivo* del orden social porque lleva a la destrucción de sus fundamentos, desconocedor del verdadero origen, de la naturaleza y del fin del Estado, negador de los derechos de la humana personalidad, de su dignidad y de su libertad". Con lo cual viene a

---

29. *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 10-11, trad. de A. R. y M. H. A., Notas aclaratorias de Rodolfo Mondolfo, Ediciones Nuevas, Bs. As., 1965.

30. *Op. cit.*, pp. 30-1 y 47.

31. *Octogesima adveniens*, 14, 5, 71 (el subrayado es mío).

explicarse perfectamente por qué Pío XI calificó al comunismo marxista de *intrínsecamente perverso.*[32]

## 2. Crítica al marxismo como ideología

*a) De la dictadura transitoria a la tiranía permanente.*

Ya señalé que no es posible determinar el límite entre filosofía e ideología, pero que resulta claro — en mi planteo inicial naturalmente — que la "ideología" es una suerte de estereotipación de la doctrina filosófica, una esquematización práctica, una reducción a consignas. Marx mismo, cuando indica las tácticas concretas que debe seguir el socialismo, pasa al terreno de la "ideología" y nadie como Lenín ha sido en ello tan elocuente y eficaz. Pero así como podemos decir que Marx era, primordialmente, un *filósofo,* de Lenín debemos decir que, primordialmente, fue un *ideólogo.* Por eso, en esta última parte de mi estudio, he de referirme brevemente a esta especial y trágica violencia entre la "ideología" y la realidad, entre lo predicado por las consignas marxistas y lo que de veras ocurre en las naciones que tienen la desgracia de caer en manos del marxismo.

Habida cuenta que el Estado, como dice Lenín comentando a Engels, "es el producto y la manifestación del *carácter irreconciliable* de las contradicciones de clase",[33] previamente a la disolución del Estado en la sociedad homogénea, como se sabe, acontece la dictadura del proletariado. Pero no diré nada nuevo (pues se trata de una crítica siempre repetida aunque jamás resuelta) si insisto en mostrar el carácter *transitorio* de la "dictadura del proletariado" o del Estado socialista ("democracias populares"); es decir, la filosofía marxista previó que el "estado", en esta situación peculiar, sería de poca duración como debió pensarlo un revolucionario doctrinario como Trotsky; en cambio, en Rusia el Estado ha pasado — después de más de medio siglo — de ser transitorio a *permanente.* Trátase sólo de un Estado atrozmente despótico y permanente que viene a mostrar, por sí mismo, que la sociedad sin clases (y sin Estado) era una utopía irrealizable. Pero no se trata únicamente de una mera utopía; aquí la cuestión es mucho más grave porque viene a invalidar los fundamentos filosóficos en los que se asienta el marxismo. Si la sociedad comunista (sin Estado) llegara a ser pensada como imposible (una suerte de hipótesis imposible para el marxismo) habría que admitir lo que he sostenido en el plano de la filosofía marxista. Que sería una tesis

32. *Divini Redemptoris,* 7 y 25 (el subrayado es mío).

33. *El Estado y la revolución,* p. 199, de *Obras Escogidas,* vol. 3, Instituto Marx-Engels-Lenín (Moscú), Versión cast. de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1943; Ed. Problemas, Bs. As., 1946 (4 vols.).

(momento lógico) *sin* contradicción y, por eso, solamente lógica, es decir, *ireal;* lo que es lo mismo que decir que *no será jamás.* Pero, es claro, para un bien marxista, trátase de una hipótesis no solamente imposible sino *prohibida.*

*b) El asesinato colectivo y el dominio de la mente.*

Este carácter permanente de la llamada "dictadura del proletariado", ha servido para poner en evidencia que, propiamente hablando, no es *ni* dictadura *ni* del proletariado, sino una atroz *tiranía* totalitaria no del proletariado sino de un *déspota* (Lenín, Stalin) o de una *nueva clase opresora,* propietaria y explotadora, como enseguida veremos. Naturalmente, si se trata de construir el hombre "del futuro" (nuevo "humanismo") y el hombre, como ha dicho Marx, es sólo un "ser genérico", *nada* importa el hombre del presente, salvo lo que él mismo pueda significar *para* la edificación del hombre "del futuro". Por eso, si nada importa, esencialmente, el hombre del presente, explícanse los genocidios, la eliminación física de los "reaccionarios" y de los "antirevolucionarios" así calificados por las autoridades del Partido. Es, pues, la eliminación física de los hombres del *presente* (estos hombres de carne y hueso) para lograr un todavía inexistente hombre del *futuro.* Hace pocos días, mientras escribo este ensayo, Alexander Solzhenitsyn ha revelado en una conferencia en Madrid que, sin contar las víctimas de la segunda guerra mundial, "más de 66 millones de personas murieron en la Unión Soviética entre 1917 y 1959".[34] En la Cuba de Castro, a los fusilamientos en masa de los comienzos, ha sucedido la transformación de la isla en una inmensa prisión, como lo atestigua un empresario argentino que hace poco visitó aquel país por razones de exportación industrial. Pero todo esto sería de nunca acabar.

Sin embargo, por debajo de toda esta inmensa tragedia, circula algo infinitamente peor: Sistemática y abiertamente en las "democracias populares" y subrepticiamente en los países no-socialistas y en total acuerdo con la reflexología de Pavlov, se ha puesto en acción la llama *psicopolítica,* definida en el Manuel Comunista de Adiestramiento para la Guerra Psicológica, como "el arte y la ciencia de obtener y mantener un dominio sobre el pensamiento y las convicciones de los hombres, de los funcionarios, de los organismos y de las masas, y de conquistar a las naciones enemigas por medio del 'tratamiento mental'"[35] (lavado de cerebro). Por un lado, en este terrible do-

34. *La Nación,* 22. 3. 76, p. 3, Bs. As.

35. Kenneth Goff, *Psicopolítica. Técnica del lavado de cerebro,* p. 34. Introducción de Eric. D. Butler, trad. de F. Estrada, Ed. Nuevo Orden, Bs. As., 1966.

cumento, se trata de cambiar, en gran escala, el modo de pensar, las ideas y convicciones de los hombres y, por otro, en base a la psicología y a la psiquiatría, tratar como anormales a los disidentes; como pone de relieve Eric Butler, inténtase *destruir el valor de las palabras* (los vínculos con la realidad según Pavlov) y, "mediante la moderna propaganda centralizadora ahora resulta posible que toda la comunidad sea objeto de ataque sin que advierta lo que está ocurriendo. No existe la menor duda que se están empleando todos los esfuerzos para usar extensamente este método en la guerra por el dominio de la mente y el alma del hombre". El impresionante discurso de Beria expresa: "ustedes deben trabajar para que todos los profesores de psicología, con o sin premeditación, enseñen solamente doctrina comunista bajo la apariencia de 'psicología'. Debe empeñarse para que todos los médicos y psiquiatrias sean psicopolíticos o si no colaboradores inconscientes de nuestros fines".[36] Largo sería internarse en este horror del gobierno y destrucción de la mente humana en la cual se ha adentrado la ideología marxista. Como una prueba más (entre cien) que tal acción continúa (y que no fue solamente resultado de la tiranía staliniana) recojo casi al azar el caso de la reciente internación en una clínica psiquiátrica (por esquizofrenia!) del escritor Victor Fainberg porque había protestado por la invasión soviética a Checoslovaquia en 1968.[37] Si el lector tiene interés en contemplar la galería de horrores psiquiátricos, lea el manual de Psicopolitica, pero recuerde que si allí se califica al hombre como "animal gregario" (p. 34), en nada difiere esta calificación del hombre de la de Marx que lo califica, como ya se vió, de "ser genérico". Todo lo cual no hace más que confirmar la cruda pero lúcida expresión de Pío XI cuando, al referirse a la ideología marxista y a su difusión en el mundo, sostiene que "se explica por una propaganda verdaderamente diabólica como tal vez no se ha visto igual en el mundo".[38]

*c) La tiranía sobre la inteligencia y la nueva clase explotadora.*

Sobre aquellas bases indicadas, la tiranía permanente (en lugar de la dictadura transitoria) no es patrimonio exclusivo del comunismo ruso sino de todos los estados socialistas actuales, con las diferencias de grado y de circunstancias. Naturalmente, no puedo enumerar exhaustivamente (pues sería menester un libro) todos los resultados concretos de la aplicación de la "ideología" marxista; por eso, es necesario reducirse a lo esencial. Precisamente en cuanto la "ideología" marxista es "la verdadera ideología científica", debe desplazar todo

36. *Op. cit.*, p. 30.
37. *La Nación*, 19. 10. 75, p. 3, Bs. As.
38. *Divini Redemptoris*, 8.

aquello que no sea ella misma e, identificando libertad con necesidad, precisamente por ser consecuente con sus propios supuestos, encadena el pensamiento. Trágico resulta hasta por su mismo título, el libro del poeta polaco Czeslaw Milosz, *El pensamiento cautivo* (prologado por Jaspers), porque en él se describe la despiadada "compulsión" — como dice el autor — sobre el pensamiento hasta su vaciamiento total; [39] por ese camino, Jaspers se horroriza mostrando, en el prólogo, cómo el hombre es conducido a "ser menos que un hombre" a través de un "inmenso sufrimiento".

El gran mecanismo para lograr este fin es la educación por el Estado. Desde el momento que la educación, antes de la instauración del Estado socialista es, apenas (para la ideología marxista) un instrumento de la clase explotadora, la aniquilación de la "clase burguesa" significa que la educación no puede ser más que la "unión de ...enseñanza y trabajo productivo". [40] Y, al mismo tiempo, la dogmática imposición de una sola dirección "ideológica": El evolucionismo de Darwin, por ejemplo, es enseñado no como hipótesis sino "como una verdad científica absoluta" supuestamente probado experimentalmente por Mitschourin; la enseñanza de la historia sujeta (además de la rigurosa interpretación marxista para todos) a ajustes y hasta a ser escrita de nuevo, como ha pasado varias veces en Rusia. [41] Pero quizá lo más impresionante para un universitario, es recorrer los planes de estudio de los países socialistas. En un libro del P. Ismael Quiles sobre la educación en los países comunistas, puede comprobarse la tiranía de la mente en los planes de estudio de Checoslovaquia y de Polonia, para comenzar; aunque en Polonia todavía subsisten rastros de otras corrientes que no son el materialismo dialéctico (*única* filosofía oficial), llama poderosamente la atención que los marxistas sí estudien la *logística* y el *neopositivismo*, lo cual muestra la afinidad que los une por esta suerte de vaciamiento del pensamiento que practican ambas corrientes típicas del nominalismo contemporáneo; los planes de Rusia (Moscú y Leningrado) muestran también la rigurosa unicidad dogmática y anticientífica de una sola dirección filosófica impuesta por la "ideología" oficial. [42] Contradictoriamente, en los países

---

39. Czeslaw Milosz, *El pensamiento cautivo*, 251 pp., trad. de E. Revol., Prefacio de K. Jaspers, Ediciones de La Torre, Univ. de Puerto Rico, 1954.

40. M. A. Manacorda, *Marx y la pedagogía moderna*, p. 33, trad. de P. Gomes, Libros Tau, Barcelona, 1969.

41. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, *Problemas actuales de la enseñanza y la investigación en la U.R.S.S.*, pp. 41-2, Servicio de documentación científica, Madrid, 1958.

42. Ismael Quiles, *Vida y educación en los países comunistas*, Ed. Columba, Bs. As., 1964: cf. especialmente, pp. 143, 155, 161-2, 167, 192-4, 206-8.

socialistas *todos deben pensar lo mismo.* Y nada se diga del dogmatismo tiránico de la Cuba de Castro y la China de Mao.[43]

Sin embargo, en el campo de la no-concordancia de la ideología con la realidad, puede irse quizá más lejos: En el casi olvidado libro del ex-comunista Milovan Djilas, *La nueva clase,* se muestra con diafanidad que "en la Unión Soviética y en los otros países comunistas existe una *nueva clase de propietarios y explotadores",* en base a la "propiedad colectiva". Mientras Trotsky muestra su falta de sentido de la "realidad", Lenín y Stalin, sobre la base de los antiguos revolucionarios, fundan la nueva clase explotadora hoy representada por la nueva oligarquía de la dirección colegiada del Estado a partir de Khrushchev.[44] Es decir, desde dentro del dominio de la ideología marxista sobre los pueblos, emerge una nueva clase al lado de la cual las antiguas clases llamadas "explotadoras" por Engels y Marx, empalidecen hasta desaparecer. Esta nueva clase dominante y explotadora, ha trazado una estrategia de dominación mundial y su aliada principal es la Europa corrompida (la ex-Cristiandad) que cree poder sobrevivir cerrando los ojos — como recientemente en Angola — ante el inexorable avance del imperialismo marxista. Este avance, sin embargo, como a todo inmanentismo autofundado, conduce al desastre y estoy convencido que los hombres de esta generación alcanzaremos a contemplar su autodestrucción. Mientras tanto, no podemos dejar de ser actores en medio de esta "campaña emprendida por el poder de las tinieblas".[45]

43. Cf. el interesante libro de Edgar Snow, *La China contemporánea,* trad. de J. Campos, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México — Bs. As., 1965.

44. Milovan Djilas, *La nueva clase. Análisis del régimen comunista,* trad. de L. Echávarri, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1961.

45. Pío XI, *Divini Redemptoris,* 33.

# PRESSUPOSTOS IDEOLÓGICOS DA DIALÉTICA MARXISTA

PROF. DR. WOLTGANG RÖD,
Universidade de Innsbruck, Áustria.

Por "ideologia" entenderemos um pensamento que procura a justificação de determinados fins práticos, principalmente no campo social e político por meio de pressuposições, que são afirmadas como pressupostos puramente teoréticos, na realidade, porém, tem caráter valorativo. A escamoteação sistemática do caráter normativo das premissas de argumentos ideológicos é essencial para este modo de pensar. Por isto serão designadas como "ideológicas" as tentativas de justificar metas práticas não por meio de normas valorativas declaradas abertamente, mas com a ajuda de um raciocínio que aparentemente tem caráter teorético, porém é cripto-normativo. O motivo da escamoteação das pressuposições valorativas normativas no pensamento ideológico é o desejo de subtraí-las à crítica, à qual estariam expostas, se fossem declaradas abertamente.

Esta concepção da ideologia discorda da marxista. Segundo Marx, o termo "ideologia" ou significa o conjunto daqueles fenômenos, que no sentido do materialismo histórico formam a superestrutura mental sobre a base sócio-econômica, ou — como ideologia no sentido negativo da palavra — um modo falso de pensar, no qual a realidade é vista de maneira distorcida, ficando, por assim dizer, invertida como numa câmara obscura. Segundo a opinião de Marx e dos seus seguidores, a falsificação da realidade pela ideologia atinge a relação entre os fatores materiais e ideais na evolução das condições sociais. Isto quer dizer que na ideologia as concepções (religiosas, metafísicas, morais, jurídicas etc.), aparecem como causas da evolução histórica, sendo a história essencialmente um processo no âmbito ideal. Na filosofia de Marx, pelo contrário, é decisiva a relação do homem para

com a natureza, para com as condições materiais da sua existência, relação essa negligenciada pela concepção idealística da história. Não são as idéias filosóficas ou religiosas, que Marx tinha por ilusões, que são consideradas como as forças motrizes da história e sim as necessidades materiais dos homens. Não é o "homem religioso" que é visto como o homem original, mas o homem natural dependente de muitos modos da natureza, necessitando de alimentação, roupas, casa e por isso obrigado ao trabalho. Para Marx não existem idéias independentes das condições materiais, que poderiam ter influência como forças históricas; segundo a sua opinião a produção de idéias está entrosada imediatamente nas condições materiais. "A consciência" sempre significa "ser cônscio", i.é, o pensamento é um reflexo cônscio das condições materiais no campo das forças produtivas e das condições de produção.

Como com as condições materiais estão unidos os interesses das classes, que se diferenciam no processo da produção, Marx julgou poder ver na ideologia burguesa combatida por ele, a expressão de determinados interesses de classes. Já que os interesses das classes no pensamento ideológico não são declarados abertamente, mas constituem os motivos ocultos da interpretação ideológica da realidade social, também a caracterização de Marx da ideologia contém aquele aspecto essencial da ideologia em sentido geral, não limitado à teoria marxista e com isto com significação restrita.

Tentaremos agora mostrar que também a filosofia marxista e nomeadamente a dialética marxista, principalmente a dialética da história, tem caráter ideológico, i.é, que se destina a justificar determinados fins práticos e isto (como é essencial para o pensamento ideológico), não medindo as finalidades abertamente segundo medidas de valores, mas de tal modo que aparentemente elas são o resultado de análises puramente teoréticas, na realidade, porém, a precipitação de pressupostos práticos.

A dialética marxista da história se caracteriza pela suposição de que processos históricos estão sujeitos a determinadas leis inexoráveis. Além disto, no campo marxista por "dialética" também se entende um método destinado a possibilitar predizer desenvolvimentos históricos futuros, a partir das leis eternas imutáveis, mostrando com isto o caminho à práxis social e política. Por causa da necessidade de todos os acontecimentos, na qual acreditam Marx e seus adeptos, o desenvolvimento das coisas não pode ser detido em nenhum caso, mas por prognoses acertadas o desenvolvimento pode ser apressado e podem ser evitados desvios que poderiam retardar a obtenção do

fim prefixado como necessário. Por isto Marx expressamente determinou a sua tarefa no sentido de abreviar as dores do nascimento da nova ordem socialista, que na sua opinião é inevitável.

O marxismo tomou de Hegel a estrutura geral da lei dialética do andamento da história, estrutura dada com o esquema triádico de tese, antítese e síntese. Segundo este esquema, os desenvolvimentos históricos são postos em movimento pelo fato de que qualquer posição tomada no campo da ordem social, da ordem jurídica, da moral, da ciência, da filosofia, da religião etc., provoca uma contraposição. Segundo a opinião dialética o conflito de posições em luta não termina pela vitória de uma ou outra posição sobre a respectivamente oposta, nem por um compromisso no sentido de um entendimento superficial, mas pela produção de uma síntese das posições opostas. Por síntese deve ser entendida aqui a "Aufhebung" (destruição e conservação num nível superior) da oposição das posições, i.é, a superação do seu caráter unilateral com a conservação simultânea do seu conteúdo positivo. Este esquema hegeliano foi aceito pela dialética marxista da história, mas reinterpretado no espírito do materialismo histórico. Enquanto Hegel julgava ter descoberto na lei dialética da realização do espírito do universo a razão da necessidade da evolução histórica, Marx a procurou na "lei natural" do movimento social, e como a sua aspiração principal era a análise da sociedade capitalista, principalmente procurando-a nas "leis da natureza", que dominam esta última. Marx concebeu estas leis como tendências, que agem e se impõem com necessidade férrea.

Tampouco como em Hegel, em Marx a evolução histórica aparece como determinada exclusivamente a tergo; antes apesar do fato de que Marx afirma que é posta em movimento pelas condições "contraditórias", ele vê nesta evolução, essencialmente, um movimento finalístico, que visa à superação da alienação do homem e com isto à sua libertação. A idéia do finalismo da história contém o reconhecimento de valores, sendo a evolução da humanidade considerada como a sua realização sucessiva. Segundo isto, para os representantes da dialética, não se trata primariamente da investigação das relações entre determinadas valorações reais do homem em reação recíproca com o mundo e outros homens, mas de descobrir o modo, como um valor pressuposto, cuja realização é tida como a finalidade da história, se realiza na evolução social respectivamente histórica. A realização do fim do desenvolvimento histórico, a saber, a libertação do homem de todas aquelas dependências, que são sintetizadas na expressão "alienação do homem", segundo as pressuposições marxistas, só pode ser esperada da ação revolucionária, na qual são superadas as condições

sociais da sociedade de classes, criando-se a possibilidade da instauração de uma sociedade sem classe.

O caráter ideológico da concepção dialética da história se mostra no fato de que ela não quer ser primariamente uma teoria, na qual podem ser explicados os fatos do campo social, mas sim uma doutrina destinada, antes de tudo, a constatar o caráter inevitável de um fim pressuposto do desenvolvimento histórico. A tese do finalismo da evolução histórica se funda na crença num fim determinado da história; uma crença que, mistificando, é apresentada como conhecimento justiçado teoricamente. Mas não só a crença no fim da evolução, senão também aquela na necessidade com que o desenvolvimento estaria dirigido para este fim, é uma pressuposição valorativa da teoria e não o seu resultado. Também os motivos da fé na necessidade da evolução histórica pressuposta são de natureza prática, pois uma prognose, que é exposta com a pretensão de ser necessariamente verdadeira, influenciará de outro modo a atitude dos indivíduos atingidos pela evolução prognosticada, do que jamais o poderiam predições científicas com caráter de probabilidade. A prognose apodítica não pode deixar de inspirar extrema confiança e decisão a todos aqueles que se empenham na realização do fim anunciado, como vice-versa paralisará a atividade de todos aqueles que lutam contra este fim. A suposição de que as leis da evolução dialética são absolutamente necessárias no campo social significa que as prognoses fundadas nelas são absolutamente verdadeiras, portanto têm conseqüências políticas do maior alcance. Compreende-se por isto que os propugnadores da dialética materialística não estejam dispostos a reconhecer como tais as suas pressuposições valorativas, pondo-as com isto à discussão como quaisquer outras suposições científicas ou filosóficas. A tese da necessidade absoluta das leis da evolução social, formuladas no quadro de teoria marxista, não é primariamente um assunto da filosofia, mas da política, completamente no sentido da parcialidade que Lenin formulou.

Por causa do caráter ideológico da dialética marxista da história, todas as tentativas de analisar as pressuposições desta dialética, de modo igual como, por exemplo, examinamos os pressupostos de uma filosofia puramente teorética, encontram o mais violento repúdio da parte da ortodoxia dialética. Um meio preferido de desacreditar tais tentativas analíticas, consiste na afirmação de que elas desconhecem a dimensão da práxis essencial para a dialética respectiva; todas equivalem a uma interpretação falsa do caráter revolucionário da filosofia dialética. Esta crítica não só se dirige contra um momento aparentemente teorético; na realidade ela equivale a uma recusa de toda a discussão apolítica da dialética. Devemos ver que o modo de encarar

a dialética, exigido como um meio da ação revolucionária, a subtrai em princípio ao debate sob o aspecto de verdade e falsidade, para sujeitá-la ao mero ponto de vista da utilidade para fins revolucionários prefixados.

A dialética da história para os ideólogos marxistas e apenas um aspecto da dialética em geral, que seria tanto a dialética da sociedade como também a dialética da natureza. Por isto os adeptos da ortodoxia marxista defendem a idéia da dialética no seu sentido universal, por mais poderosas que sejam as objeções contra uma dialética da natureza, como foram elaboradas principalmente por Friedrich Engels. Além disso, os dialéticos ortodoxos pretendem possuir uma teoria dialética própria do conhecimento e até uma lógica dialética especial, que seria fundamentalmente diversa da teoria do conhecimento usual (designada como "burguesa"), respectivamente da lógica formal, orientada pelo princípio de contradição. Embora também da parte dos filósofos marxistas sempre mais freqüentemente seja criticada a concepção de uma dialética da natureza e ainda mais de uma teoria do conhecimento e lógica dialética, os marxistas ortodoxos retêm inabalavelmente estas teses. Tal falta de sensibilidade em face de uma crítica, que um observador sem preconceitos deve considerar como peremptória, só pode ser compreendida como condicionada ideologicamente. Sendo que a dialética não só é teoria, mas ao mesmo tempo um meio para a justificação de pressuposições praticamente relevantes, ela não pode ser debatida só no nível teorético. Por isto, os marxistas protestam formalmente contra uma análise puramente teorética da dialética, acusando os críticos não-marxistas de desconhecerem a essência da dialética. Isto não pode significar outra coisa senão que a dialética não só tem caráter teorético, mas é elemento de uma ideologia de justificação, i.é, tem o caráter de instrumento em vista de certos fins práticos. Estes fins porém não são reconhecidos como pressuposições práticas como deveria ser, mas pretende-se que podem ser justificados no campo da teoria dialética. Precisamente com isto a ideologia marxista inverte as coisas, como Marx o afirmou da ideologia burguesa: aquilo que forma base da teoria dialética, aparece como o seu resultado.

Não se pode deixar de ver que o programa de uma ordem socialista da economia em princípio é independente da interpretação dialética da realidade. Se a ortodoxia marxista recusa reconhecer como possível um socialismo sem dialética, isto não é devido ao fato de que não pode haver um programa socialista independente da metafísica dialética, mas sim a que falta a vontade de renunciar à modificação da motivação social, respectivamente política, induzida pela dialética. Mas, como ficou dito, a função ideológica da dialética consiste essencialmente em fortificar a confiança dos adeptos e enfraquecer a

resistência dos adversários pela fé no caráter inevitável de determinada evolução. Quem está convencido de que um desenvolvimento histórico é inevitável, tendo atitude positiva, empenhará tudo para realizar o mais depressa possível os fins desta evolução, quanto, aquele que tiver posição negativa em face destes fins, estará pronto a aceitá-los resignado, i.é, a não opor uma resistência decisiva à sua realização.

Hoje se tornou especialmente questionável precisamente a afirmação da necessidade de desenvolvimentos históricos. Numa época que se caracteriza pelo avanço da compreensão do caráter hipotético de todos os nossos conhecimentos de fatos, já não se pode aceitar o dogma da necessidade, que é o resíduo de uma imagem racionalística do mundo. O dogma da necessidade, seja estatuído quanto a desenvolvimentos históricos, seja quanto a processos no domínio da natureza, depende de uma construção ideológica. Se sustentamos que evoluções históricas em geral só podem ser preditas à mão de meios empíricos, já não poderemos aceitar como necessariamente verdadeiras prognoses sobre fins possíveis da evolução histórica. Não veremos uma perda na renúncia à reivindicação da verdade necessária, se nos lembrarmos que só assim pode ser reconhecida a liberdade de decisão do indivíduo, que parece eliminada no quadro da construção apriorística. A negação da liberdade histórica, como é característica para o marxismo, se processa no quadro de uma construção, que tem caráter ideológico, não podendo por isto ser admitida como verdade demonstrada, segundo afirmam os seus seguidores. Logo não se opõe nada à aceitação da contingência de desenvolvimentos históricos. Mas se nos livrarmos da suposição infundada de que as evoluções históricas são inevitáveis, incorrigíveis e irreversíveis, reconquistamos a possibilidade, contestada pela ideologia, de adaptarmos programas sociais e políticos às exigências da respectiva situação, de os revisarmos e, se for o caso, substituí-los por outros mais acertados. Uma ideologia que teoricamente suprime esta possibilidade a longo prazo, nem poderá convencer praticamente.

# A INFLUÊNCIA DE FREUD NA MITOLOGIA SEXUAL CONTEMPORÂNEA

## ENSAIO SOBRE A GÊNESE DE UMA IDEOLOGIA

PROF. DR. EDUARDO ABRANCHES DE SOVERAL,
Universidade Católica de Petrópolis,
Petrópolis, RJ, Brasil.

A dimensão mítica é essencial no homem. Na encruzilhada dos caminhos que o dividem, entre a realidade e o sonho, a vida e a morte, a afirmação luminosa e triunfante da própria personalidade e a loucura, entre a virtude e o pecado, entre os abismos da sua grandeza e da sua miséria, como diria Pascal, o homem ama nos seus mitos a segurança de um refúgio, ainda que provisório e frágil. Se não lhe decifram os mistérios da existência, nem o salvam da angústia e do perigo da sua condição, os mitos falam uma linguagem que ele entende bem e devolvem-lhe, sob a forma de resposta aparente mais benigna, a pergunta que os gerou.

Isto no tempo em que os poetas eram os pais do mito e as técnicas do condicionamento humano não tinham ainda exposto essa zona profunda e difusa da criatividade às interferências dos objetivos menores e mal intencionados da política, da luta ideológica, ou do meio jogo dos interesses econômicos; na sua sofisticada e implacável autodestruição os homens entregam-se hoje, deliberadamente, a enquinar mais essa fonte de beleza e consolação; já não se trata da velha intransigência dos filósofos (de alguns filósofos) que os acusam de enganosos; são os manipuladores da mentalidade social que pretendem pô-los ao seu serviço através de uma dialética sutil e parcialmente oculta de mitificações e desmitificações; é a própria máquina da informação que, mesmo descomandada e sem o desejar, permanentemente traumatiza a dimensão mítica daqueles a quem se dirige.

É por isso urgente e necessário desvelar os mecanismos da gênese dos mitos: não só para denunciar a sua utilização ilegítima, a sua falsificação, como ainda, se possível, para localizar e pôr ao abrigo de um resto de instinto de sobrevivência social, as fontes da sua autêntica criação. Para o efeito, nada mais indicado do que proceder à análise dos mitos contemporâneos relacionados com o sexo: são os mais perturbadores e de vigência mais viva e multiforme; além disso, esta sua complexidade e riqueza dá aos mitos sexuais uma configuração ideológica que acrescenta ainda mais o interesse do seu estudo.

É difícil dizer o que seja uma ideologia; e não é prático percorrer as dezenas de definições que foram propostas, até porque isso implicaria o conhecimento e a crítica do pensamento dos respectivos autores. Não podemos demorar no tema por imperativo de economia, faremos só, a propósito, a meia dúzia de considerações que julgamos indispensáveis à inteligência das suas características essenciais.

Se entendermos por ideologia uma interpretação global da realidade (considerada esta, em princípio, na totalidade das suas dimensões), desde logo se impõe uma comparação com as noções afins de filosofia e de religião.

Quanto à filosofia, as seguintes distinções principais, a nosso ver: a) a filosofia é animada por uma exigência crítica e fundamentadora; é, ao menos intencionalmente, um conhecimento e pretende constituir-se como um sistema de verdades; b) a ideologia é predominantemente um conjunto de crenças e convicções; fala mais à imaginação e ao coração dos homens do que à sua inteligência; c) a filosofia é predominantemente teórica; a ideologia predominantemente prática. É todavia necessário sublinhar-se (deixando embora para posterior oportunidade uma crítica das posições de Marx, Ortega Y Gasset e J. Piaget) que nem a filosofia renuncia a dirigir a ação (pelo contrário, é esse o seu objetivo último), nem a ideologia se resigna a não passar de uma ilusão. Uma outra observação a fazer ainda: se é verdade que a filosofia está básica e originariamente vinculada à concreta individualidade do seu autor, também é certo que visa situar-se, em termos objetivos, no plano da universalidade; na ideologia não é significativa a ligação a um autor determinado, mas, pelo contrário, vai-lhe mais a caráter uma gênese coletiva difusa; em contrapartida porém, o âmbito da sua generalidade tende a cingir-se à área da sua vigência sociológica. Já o mito se move em espaços bem mais amplos e acompanha normalmente a cultura onde surgiu em todas as suas ramificações e desdobramentos.

Comparemos agora ideologia e religião. Toda a religião apresenta os seguintes elementos essenciais: 1 — uma revelação (as luzes natu-

rais do homem não são suficientes para que ele possa conhecer a Deus); 2 — uma liturgia (conjunto de ritos que asseguram aos que neles participam uma ligação com a Divindade); 3 — uma mundividência (explicação da origem do mundo, do sentido da história, da natureza e destino do homem); 4 — uma regra de vida (mandamentos e modelos que orientam a prática da virtude e conduzem à salvação). Na ideologia nenhum destes elementos é essencial. Daí que a transformação de uma religião em ideologia (poderíamos apontar algumas ideologias de raiz cristã) consista numa laicização onde as concretas e históricas ligações a Deus (Revelação), o uso de poderes sacrais e uma ética marcada pela dimensão do pecado são silenciados ou negados.

Em resumo: podemos pois entender por ideologia um conjunto mais ou menos sistematizado de crenças e convicções vigentes em determinada sociedade, cujo dinamismo é englobante no sentido de estar potencialmente aberto à totalidade do real e desejar constituir-se a mentalidade coletiva predominante.

O que antecede já permitirá entender que as fontes da ideologia são a religião, a filosofia, a ciência e o mito (entendido este, repetimos, na sua gênese espontânea, como o fruto mais sazonado da criação artística).

Também a forma como se processa o aproveitamento ideológico de conhecimentos de ordem filosófica e científica, não será de difícil inteligência. É algo de paralelo ao que apontamos relativamente à religião; são retirados do seu contexto aqueles que possuem maior significação humana (aproveitando-se normalmente para tanto, o trabalho de uma simplificação divulgadora não ainda deliberada ou conscientemente ideológica), neles se concentrando, depois de reelaborados em termos imagéticos, toda a creditibilidade e prestígio que genericamente se prestava ao sistema em que estavam integrados; seguidamente, são integrados em conjuntos de crenças mais ou menos sincréticos, onde as grandes linhas organizadoras são de natureza predominantemente afetiva e os vetores dinâmicos expressam fundas preocupações existenciais e sociais.

A utilização do mito é mais difícil de entender. A sua gênese é obscura e ambígua: filho mais valioso e dileto da imaginação, ele assume o seu estatuto de criação fictícia, mas afirma-se, simultaneamente, como fonte ou passagem para uma mais profunda compreensão do homem por si mesmo. Além de recurso expressivo de múltipla significação, e nessa medida via para um conhecimento hermenêutico, o mito assinala as áreas onde se constituem os arquétipos ou formas

exemplares de ser homem. Assim se compreenderá a sua fácil e espontânea integração nas ideologias, da mesma forma que a sua artificial utilização ideológica. De fato, esta sua ambigüidade — o mito pode ser ou não ser a falsa passagem para uma fantasia hermenêutica, e pode ser ou não ser a face vazia de formas abortivas de humanidade — torna possível e relativamente fácil não só uma destruição de mitos autênticos, como a criação de falsos mitos. Para isso sobejam sutis meios técnicos no domínio da comunicação social, que não nos interessa aliás referir aqui. Queremos só apontar o essencial do processo desmitificador e criador de falsos mitos. Na desmitificação afirma-se (com justiça ou sem ela) que o mito é parcial e mal intencionado, na sua gênese como no significado que sugere. Na criação artificial do mito há uma mudança no sentido da relação existente entre significado e expressão: no mito espontâneo e autêntico (como em toda a verdadeira obra de arte) significado e expressão nascem juntos e são como que consubstanciais; originários de zonas obscuras e indizíveis do psiquismo, expressão e sentido promanam de um mesmo ato constitutivo. No mito falsificado e falsificador há um significado e uma intenção bem definidos, deliberados e de autoria expressa a que se pretende dar forma mítica, disfarçando assim, a origem e a intenção da idéia divulgada e apagando-lhe inclusive a nitidez dos contornos. Dessa forma se visa um duplo objetivo: facilitar a aceitação de um primeiro e vago significado da idéia, e constituir tal como acontece com o mito autêntico, um núcleo dinâmico e ambíguo de novas significações (que até pode levar à "descoberta" ou à "confirmação" da tese disfarçada).

Não se pense todavia que os meios técnicos, mesmos os mais sofisticados e eficazes não encontram resistências e até obstáculos intransponíveis. A plasticidade humana tem limites e não é inerte. Em primeiro lugar, há estruturas e estados de coisas que não podem ser violentados: esta a grande verdade que se opõe à tese ingênua de um progresso indefinido na sua criatividade. Depois há a própria complexidade e liberdade do homem que nunca permite a sua completa e pacífica redução a qualquer sistema, por mais dúctil e gratificante que ele seja. Daí que a busca da felicidade e os juízos valorativos possam irromper no interior dos contextos mais condicionadores, ainda que só sob a forma negativa de não-participação ou da contestação.

Este aliás o ponto fraco da ação ideológica: o espaço crítico, negativo, desmitificador orientado no sentido da destruição das ideologias concorrentes, não pode deixar de voltar-se contra si mesmo. E será muito problemático o aproveitamento dessa dialética de autocrítica ou autodestruição, como veremos em posterior oportunidade.

Resta esclarecer o que se entende, neste contexto, por mitologia, a fim de que possa apreender-se o sentido que demos à expressão em epígrafe "mitologia sexual contemporânea". Como facilmente se verá, os mitos aparentados tendem a agrupar-se em conjuntos no interior dos quais se estabelece uma certa coerência ou complementariedade entre os respectivos significados possíveis. Embora estes conjuntos não sejam, em si mesmos, nem possam transformar-se por si sós em ideologias, a verdade é que o seu aproveitamento ideológico, quer espontâneo, quer artificial, é feito em termos tais que a sua presença será mais forte do que o seria se se tratasse de mitos isolados.

Posto este longo mas inevitável preâmbulo, passemos a uma rápida descrição da mitologia sexual contemporânea, apontando-lhe primeiramente os traços mais salientes da sua genealogia e denunciando lhe depois as influências freudianas.

No Ocidente, como se compreenderá, a mitologia sexual foi e é dominada por modelos cristãos. É relativamente à figura de um casamento monogâmico elevado à dignidade de sacramento e ao ideal de castidade como regra de vida perfeita a que devem submeter-se os que se dedicam a Deus (o celibato que não se consagra a altos objetivos é ridículo ou suspeito neste contexto), às conseqüentes e sutis distinções entre sexo e amor, assim como à enérgica e intransigente condenação de todo o ato sexual fora do matrimônio ou, embora dentro deste, deliberadamente contrário à procriação, — que devem interpretar-se esses mitos, ou seja, as figuras e comportamentos sexuais típicos e sua ambígua valorização. É neste contexto, repito, que as figuras da Mãe e do Pai ganham tão grande relevo moral e tão forte presença (podendo ser também, correlativamente, fonte de fundas frustrações); que a Virgem, a Adúltera, a Cortesã, a Solteirona, o Casal Infecundo, o Marido Enganado, o D. João, toda uma vasta galeria de tipos e situações que não interessa enumerar aqui, adquirem um primeiro significado. Repare-se que todas estas figuras estão carregadas de uma equívoca dramaticidade, ou seja, são todas capazes de alimentar sucessivas e renovadas estórias, onde os índices valorativos podem todavia ser alterados; é aliás essa diversa valorização das situações e das personagens que denuncia a presença, mais ou menos consciente, de diversas perspectivas ideológicas. Aliás, nenhuma daquelas figuras foi propriamente criação do Cristianismo; foi este todavia que lhes deu um relevo particular, uma significação determinada e uma especial valorização. Por outro lado, nunca o Cristianismo desfrutou de um exclusivo domínio ideológico. Não esqueçamos que nas próprias matrizes da cultura ocidental estão inscritos também modelos pagãos.

As doutrinas freudianas vêm alterar profundamente a mitologia sexual do Ocidente cristão. A sua influência situou-se inicialmente no plano científico e isso é já particularmente significativo. Até então a sexualidade normal não tinha sido objeto de um estudo científico sistemático, muito em especial no plano da psicologia. Esse era um feudo indisputado da religião, da moral, do direito e da literatura. Quando muito, certas correntes médicas se limitavam a afirmar que não era natural nem saudável, principalmente nos homens, a prática da castidade.

Quando Freud apareceu a pontificar com desenvoltura e pormenor sobre matéria tão melindrosa e reservada, em nome da ciência, e o fez para mais junto do grande público, com a veemência e a determinação de um paladino, e com a inteligente e aliciante persuasão de um escritor de raça, compreende-se o enorme impacto social das suas doutrinas, e compreende-se também como elas ofereciam matéria-prima de primeira ordem para elaborações míticas e ideológicas. Aliás, o conteúdo dessas doutrinas irá ampliar enormemente as conseqüências resultantes das circunstâncias do seu aparecimento e difusão.

Referiremos só, topicamente, os pontos fundamentais das teorias freudianas.

a) A existência de uma sexualidade infantil — tema inesperado e chocante, mesmo depois de bem entendido, se nos mantivermos dentro das posições de Freud. Muito embora feita a distinção entre sexual e genital, alargada depois a sexualidade a toda a área dos prazeres que se obtêm do corpo, integrados ainda esses prazeres corporais num erotismo onde não só o corpo mas a personalidade dos outros, com os prazeres de ordem afetiva e sentimental que pode despertar, são incluídos também, fica ainda de pé a tese de que é o sexo que impulsiona, condiciona e dirige uma atividade infantil que se considera exclusivamente empenhada na busca do prazer; haverá pois aqui pelo menos um certo simplismo deliberadamente cego para uma descriminação de impulsos instintivos, possível e necessário mesmo se os subordinarmos ao único princípio do prazer (o próprio Freud supera mais tarde esta exclusividade, como veremos).

b) A bissexualidade — curiosa e surpreendente, a importância dada à marca sexual, logo a partir dos primeiros momentos de vida, é atenuada e complicada com a tese da bissexualidade. Se em cada ser humano estão presentes os dois sexos, embora como regra, um seja prevalente evolutivo e atuante e o outro embrionário e inerte; em princípio, e na medida dessa bissexualidade, ficará menos nítido

um comportamento marcado pelo sexo. (É tópico esclarecer, até que ponto esta teoria não terá servido a Freud para justificar a interpretação masculina que faz do psiquismo feminino.) De qualquer maneira será ela que facultará os ingredientes mais dramáticos e equívocos da história sexual de cada um.

c) A história sexual — inicialmente difusa (embora tendendo a localizar-se nas zonas do corpo mais diretamente ligadas à satisfação das suas necessidades fisiológicas), com um certo grau de indiferenciação ou ambigüidade, mas desde logo presa à figura gratificante da mãe (ou de que, no limitado círculo da sua convivência, personificar a solicitude, o carinho e a satisfação das suas necessidades e desejos), exposta seguidamente às contingências circunstanciais de uma primeira e prematura escolha amorosa que influenciará decisivamente todas as escolhas posteriores, vai a vida erótica da criança seguindo todo um itinerário perigoso e complicado (e onde o complexo de Édipo seria passagem obrigatória e particularmente difícil), sujeito a fixações, regressões e perversões, até à fase adulta de uma heterossexualidade marcadamente genital e ordenada à procriação.

d) A repressão — as fases daquele itinerário são condicionadas tanto pela evolução fisiológica da criança, como pelos episódios da sua sociabilização. Nesta haveria sempre, mais ou menos vivo, um confronto entre as suas tendências eróticas (pulsões que emergem no inconsciente e aí se carregam de afetividade, visando o prazer que advem da sua realização no plano da ação consciente) e a realidade, em especial as resistências e pressões do meio físico e humano, que essas tendências ignoram. Freud, enquanto não abandona o exclusivismo das suas teses sobre a sexualidade, subordina todo este processo conflituoso ao princípio do prazer. Ou seja: a própria aprendizagem da realidade tem por fim a realização do prazer no interior de um contexto que o ignora e lhe levanta obstáculos. Esse controle das pulsões eróticas que são incansáveis e arcaicas na sua fidelidade a modelos originários, vai-se realizando, basicamente, sob a forma de uma complexa repressão inconsciente. Por virtude dessa sua atuação obscura e complicada, a repressão nem sempre consegue atingir os seus objetivos; nem sempre é inteligente na sua censura e muitas vezes peca por excesso ou por defeito, e assim se origina a infelicidade do adulto, quer sob a forma de neurose, quer sob a forma de comportamento anti-social. Num caso como no outro, Freud preconiza a cura pela aceitação da "verdade" da situação humana. Acontece porém que essa verdade é ambígua: se em cada homem é básico e substantivo o seu egoísmo erótico, e se o problema fundamental da existência é o de que esse egoísmo possa realizar-se livremente não só no plano da fantasia e do sonho, mas também no plano da

realidade física e social, então é legítima a remoção de todos os obstáculos que se lhe opõem. Inicial e provisoriamente conciliadora (até conservadora) a teoria e a prática analítica (de acordo com esta fase do pensamento freudiano) visam uma "revolução sexual", ou seja, uma reestruturação da sociedade ao serviço dessa realidade básica, dessa fonte exclusiva de felicidade que seria o erotismo individual. Objetar-se-á dizendo que Freud admite, através da sublimação, que a energia da libido seja desviada e utilizada na elaboração das obras superiores do Espírito. Mas aqui também uma ambigüidade: por um lado valorizam-se essas obras considerando-se que são elas que constituem a cultura e a civilização; mas por outro lado, um ponto de vista erótico e dinâmico que, repetimos, é essencial na ótica freudiana — essas obras surgem como algo de desviado e de frusto. Também aqui a opção final e coerente é trocar uma arte e uma cultura repressora por uma arte e uma cultura que incentivem e desenvolvam a nova sociedade do amor.

Não valerá a pena demorarmos a sublinhar as excepcionais potencialidades míticas e ideológicas destas doutrinas. Além do prestígio da sua origem científica, do interesse universal e profundo da sua temática do espírito revolucionário e desmitificador que lhe é próprio, a sua ambigüidade permite várias leituras. Uma é demoníaca e violenta: a nova sociedade será a selva dos crimes e das taras sexuais, das tiranias episódicas gratuitas e anônimas, onde o homem caça o homem nos caminhos indefensáveis das megalópoles, para os sacrificarem por momentos à satisfação do seu erotismo amoral e seguirem em frente. Outra leitura é conciliatória e de estilo burguês: é necessário ir liquidando as intransigências e limando as arestas da moral sexual católica e enterrar definitivamente a espiritualidade das suas doutrinas sobre o amor; o sexo tem exigências que não podem eludir-se. A vida amorosa depende das relações genitais; embora seja preferível a família monogâmica e desejável a sua estabilidade, o egoísmo e felicidade erótica dos cônjuges deve prevalecer e ter o direito moral, social e legal de quebrar todas as amarras; também deverá haver compreensão, tolerância e proteção jurídica para a prática de aberrações sexuais livremente consentidas e privadas que não afetam a normalidade das restantes relações sociais, profissionais e outras; ideal de pureza, castidade, amor sentimento, amor sacrifício, amor renúncia, são amarelecidas imagens do passado cujo secreto e ignorado erotismo a psicanálise para sempre pôs a nu; confia-se em que os casos existentes acabarão por extinguir-se de morte natural e são entretanto olhados com a benevolência irônica que merece uma ingenuidade um tanto retardada e míope. E uma terceira leitura é ainda possível: esta retórica e messiânica: a nova

sociedade será finalmente o paraíso na terra; o amor, a liberdade e a paz serão a única lei, uma pedagogia erótica anti-repressiva dará origem, por fim, ao homem novo, cujo advento foi tanta vez anunciado em vão ao longo da história.

Chegados ao termo deste breve estudo, e correndo os olhos, uma vez mais, pelas manifestações exuberantes de um comportamento erótico inspirado nesta nova mitologia que a todos permanentemente nos rodeiam, não podemos deixar de perguntar: até quando? Como católicos, não duvidamos do triunfo final da Igreja de Cristo e da sua lei. Como críticos, sabemos que esta mitologia e ideologia, cujos erros e ilusões mais salientes acabamos de apontar, acabarão por esgotar-se na luta com as próprias dificuldades.

Aliás, o próprio Freud, na última fase do seu pensamento, retirou às suas teorias sobre a sexualidade (e conseqüentemente às mitologias e ideologias nelas apoiadas) grande parte da fundamentação; e fê-lo por força do desenvolvimento interno das próprias posições; a mesma observação clínica que o tinha levado à hipótese da sexualidade infantil, o levou depois a admitir a existência de uma pulsão da morte mais radical do que o princípio do prazer; e no contexto dessa nova teoria, a sexualidade passa a ser interpretada em termos completamente diferentes; deixa de ser entendida como estando ao serviço do prazer e passa-se a ver nela a única pulsão humana ao serviço da vida, o que a aproxima muito mais da visão cristã.

Por outro lado, um certo cansaço e desgosto, sobretudo relativo aos excessos visuais da revolução sexual, aliados à suspeita de interesses subterrâneos — econômicos e políticos — que nela intervêm, acrescentadas ainda à verificação de que a licença sexual não liberta da neurose nem dá a prometida felicidade, são tudo sinais de esperança quanto à possibilidade de redescoberta, pela nova geração, das generosas e gratificantes potencialidades do amor cristão; ou, pelo menos, do amor, da beleza e da virtude, como os entenderam e praticaram os melhores dentre os pagãos.

# II

# PENSAMENTO FILOSÓFICO DE HUSSERL, DE HEIDEGGER E IDEOLOGIAS

# A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL COMO CAMINHO DA SUPERAÇÃO DAS IDEOLOGIAS

PROF. DR. LUDWIG LANDGREBE, *
Universidade de Köln, Alemanha.

Tradução do alemão: PE. ERNESTO RÜPPEL S.I.,
São Leopoldo, RS, Brasil.

Um olhar de relance sobre a situação internacional da filosofia na hora atual, nos ensina que, ao lado do positivismo lógico com sua continuação na filosofia analítica, é a fenomenologia de Husserl que teve a maior repercussão e difusão no mundo. Mesmo no mundo comunista, pensadores principalmente da nova geração lhe patenteiam um interesse crescente. A mesma coisa se diga, em não menor proporção, dos filósofos católicos neo-escolásticos. Já em 1920 o então presidente do Institut Supéreur de Philosophie em Louvaina, Mons. Noel, organizou um congresso sobre a fenomenologia em Salzburgo, Áustria; e talvez seja do conhecimento dos Senhores que foi um discípulo de Noel, o padre franciscano Van Breda, que, em 1938, salvou o espólio de Husserl das mãos dos nacionais-socialistas levando-o a Louvaina, onde fundou o Arquivo-Husserl, centro de edição das obras de Husserl.

Será, portanto, tarefa de uma introdução à fenomenologia de Husserl ressaltar aquelas idéias fundamentais que tornam compreensível esse interesse geral pela fenomenologia. Na hora presente, em que já apareceram mais de 10 volumes dos seus escritos ("Husserliana"), tal conspecto é possível. Esses volumes contêm não só uma parte das obras por ele mesmo publicadas até a sua morte, mas também preleções, esboços e reflexões até aí não saídos à luz.

* O Prof. Dr. Ludwig Landgrebe exerceu o cargo de assistente de Edm. Husserl de 1923 a 1930.

Era próprio de Husserl pensar escrevendo e fixar pela estenografia todos os matizes do seu pensamento. Uma nota característica do pensamento de Husserl, que se revela nesse modo de trabalhar, foi que ele nunca se contentou com resultados feitos, mas até o fim da sua vida continuamente tornou a levantar problemas acerca das luzes até aí alcançadas. Desta forma ele obriga o leitor a acompanhar o seu pensamento, levantando novos problemas após cada solução. Assim se compreende o ter ele deixado 40 000 folhas estenografadas; e o grande trabalho dos editores consiste em selecionar e coordenar, do meio deste acervo, aquilo que é importante para o conhecimento de sua filosofia. Grande parte desse trabalho chegará ao seu fim nos próximos 10-15 anos e será um fato virgem na história da filosofia que a maior parte das obras dum pensador de renome existirá em edição crítica tão cedo depois da sua morte. Afortunadamente, porém, nem precisamos esperar essa data para poder dar um conspecto da importância atual da sua obra. Tudo o que é necessário para julgar dela já foi impresso até agora, e cada um dos volumes publicados mobilizou um sem-número de penas de escritores. A bibliografia já abrange uns milhares de números. Ela se encontra quase completa no n.° 2 da Revue Internationale de Philosophie relativamente à época até 1939, no n.° 14 para os anos de 1939-1950 e no n.° 71/72 para os de 1951-1964. Infelizmente há entre estes livros poucas apresentações de conjunto que satisfaçam. Eu, para sua introdução, lhes recomendo somente o livro de Wilhelm Szilasi "Einführung in die Phänomenologie Husserls", Tübingen 1959. Sobre o desenvolvimento da fenomenologia com todas as suas ramificações nos diversos países, existe até agora só a obra em dois volumes de Herbert Spiegelberg "Phenomenological Movement" na série Phaenomenologica 1959. Uma bibliografia completa dos escritos de Husserl, aparecidos até 1959, se concentra no Memorial por ocasião do centenário do seu nascimento (Phaenomenologica, vol. 4, 1959).

O número das obras publicadas pelo próprio Husserl não é grande. Cada uma delas é característica para uma etapa da sua vida e a evolução dos seus pensamentos. A respeito dessa evolução direi o necessário na primeira parte da minha exposição, para no fim concentrar a atenção dos Senhores sobre o conjunto da obra. Um pouco mais por extenso apresento a evolução da fenomenologia de Husserl na primeira parte do meu livro "Der Weg der Phänomenologie", 1963.

Husserl nasceu em 1859 em Prossnitz na Morávia, então pertencente ao Império Austríaco. De 1876 a 1881 estudou Matemática e Astronomia em Leipzig e Berlim. Em 1881 formou-se em Viena. Em seguida foi alguns anos assistente do seu professor, o célebre mate-

mático Weierstrass, e fez também o conhecimento de Cantor, fundador da teoria das quantidades. Seu interesse pela filosofia surgiu apenas quando foi novamente a Viena e estudou com Franz Brentano de 1884 a 1886. Brentano — ex-padre — era um professor e orador impressionante. Esboçara, como disciplina fundamental filosófica, uma psicologia descritiva e classificadora, que representava uma superação da psicofísica puramente naturalista da época. Os seus elementos estão expostos no seu livro "Von der Klassifikation des psychischen Phanomene" (1.ª edição 1875). Ele chamava essa ciência mais tarde de fenomenognosia. Sua idéia fundamental foi que todos os atos psíquicos devem ser descritos e caracterizados somente pela sua relação intencional ao seu objeto — uma idéia hoje em dia corrente, mas que andava perdida para a psicologia e filosofia do século XIX. Na aula de Brentano, Husserl compreendeu que existe um método não naturalista de inquirir na consciência e sua relação aos objetos. Daí em diante a intencionalidade da consciência tornou-se o seu tema predileto. Pela análise da intencionalidade procurava em primeiro lugar o caminho para a solução dos problemas de fundamentação da sua ciência, a matemática. Foi a Halle e habilitou-se aí com o discípulo mais velho de Brentano, o grande psicólogo Carl Stumpf, com uma tese "Uber den Begriff der Zahl" (Sobre o conceito de número). Nesse tema já transpareceu que ele não se contentaria em ser matemático, mas que o seu interesse matemático era um interesse filosófico. O matemático opera com algarismos, figuras e outros símbolos; mas a pergunta "O que é um número?" não é um problema matemático e sim filosófico. No mundo da experiência não existem números, mas somente objetos numeráveis. Os números não existem no mundo da mesma maneira que as coisas que experimentamos. Só há números por termos a faculdade de contar, e contar é uma função da consciência, na qual representamos as coisas. Para, pois, responder à pergunta: "Que é um número?", é preciso examinar as funções da consciência, único fundamento para haver números; com outras palavras: é preciso examinar a consciência, que tem números por objeto intencional. Husserl levou adiante esses estudos no seu livro "Philosophie der Arithmetik", de 1891. Mas já então o seu interesse não se restringia só à explicação filosófica dos conceitos fundamentais da matemática, mas abrangia a filosofia toda. Sinal disso é o tema da sua dissertação inaugural em Halle: "Uber Ziele und Aufgaben der Metaphysik", cujo texto, infelizmente, se perdeu.

É verdade que a princípio Husserl restringia os seus estudos aos conceitos fundamentais da matemática, mas não tardou a compreender que é preciso formular problemas bem semelhantes a respeito dos conceitos fundamentais e às leis da lógica formal. Já antes de

Husserl, Gottlob Frege, na sua obra "Die Begriffsschrift" (1878), tinha feito a tentativa de apresentar a aritmética como parte da lógica. Com isto, ele repristinou o antigo problema da "characteristica universalis", tratado por Leibniz. Isto e o método de Brentano levaram Husserl à discussão das teorias então em voga para a fundamentação da lógica. Estas teorias obedeciam às concepções do psicologismo. O psicologismo partia da suposição de que os princípios da lógica são indubitavelmente princípios do pensamento. Mas, assim argumenta o psicologismo, pensar ou associar imagens é um processo psíquico; portanto as leis do pensamento não podem ser outra coisa senão as leis da sucessão psíquica das nossas representações, e como tais devem ser estudadas empiricamente. Baseado nesta concepção, o psicologismo, como problema, não sabia responder ao problema da fundamentação da pretensão das leis lógicas de serem leis universais e necessárias.

À crítica desta teoria dedicou Husserl a sua obra "Logische Untersuchungen" (Investigações Lógicas), (1900-1901). Sua crítica do psicologismo se baseia na afirmação de que este sistema não entendeu a intencionalidade da consciência. O psicologismo esquecera a distinção entre o conteúdo real e descritivo das representações, ou seja, o aspecto psíquico, objeto da psicologia, e por outro lado o objeto intencional das representações. O julgar, sem dúvida, é um processo psíquico, mas seu objeto, ou seja, o que nele é intencionado, não é coisa psíquica, mas exprime um sentido, uma intenção. A mesma intenção pode ser visada em muitas representações, e esta intenção, a proposição, ou o juízo, na acepção da lógica, não é uma parte real do processo subjetivo do ato de julgar, mas é uma unidade ideal. Por isso, as leis da lógica não são leis de processos reais, mas leis dum nexo ideal: são leis da conexão de proposições. Com isso, Husserl não ensinou nenhum platonismo, mas realçou somente que essa identidade ideal visada é a condição para haver distinção de forma entre julgamento certo e errado. A mesma proposição pode ser repetida mecanicamente ou pode ser compreendida. Essa consciência da compreensão chamamos de evidência. Quando Husserl fala da existência ideal das formas lógicas e matemáticas, não quer dizer outra coisa mais do que isso: tudo o que existe dessa maneira é objeto de uma evidência possível. Não se pode prescindir dessa correlação. Afirmar que existem "proposições em si" e uma possível compreensão delas, seria uma afirmação sem sentido. A validade eterna das leis da lógica significa apenas isso: onde quer que alguém pense, elas devem ser inteligíveis como necessárias; do contrário cessariam as condições de entendimento mútuo e com isso o próprio pensamento.

Com isso superou Husserl a teoria psicologista da lógica, a qual era incapaz de explicar a incondicional universalidade e necessidade das leis lógicas. Ele garantiu o domínio da lógica pura; as leis dela não são leis do curso subjetivo das representações, o qual é objeto de análise empírica, e da combinação das representações em juízos; elas são leis pelas quais se regula a forma da combinação de proposições. A proposição no sentido da lógica não é um fato psíquico, mas a unidade, visada no decurso psíquico das representações. Estas verdades se tornaram hoje em dia tão evidentes que mal podemos imaginar o efeito revolucionário das investigações lógicas. Por elas, uma avalanche de livros de lógica se tornou definitivamente papelada inútil e está hoje em dia completamente esquecida.

Depois da publicação de "Investigações Lógicas", Husserl foi chamado à Universidade de Göttingen, onde lecionava até 1916. Neste tempo se fundou a escola fenomenológica, da qual já então faziam parte muitos filósofos estrangeiros a par de filósofos alemães. Também Max Scheler e Wilhelm Dilthey receberam naquela época idéias importantes de Husserl. A grande repercussão do pensamento de Husserl só se explica se nos lembramos que já em "Investigações Lógicas", foram discutidos problemas que ultrapassavam a fundamentação da lógica pura e da matemática. O problema das condições da evidência lógica levava ao problema da relação entre pensamento e intuição sensitiva. Antes de falar do valor do pensamento lógico é mister falar da experiência. Sem a experiência não teríamos objetos do pensamento e dos juízos. Desta forma, a fundamentação da lógica desemboca no problema geral da consciência, pela qual temos experiência das coisas e suas relações no mundo. Husserl aprendera de Brentano que a consciência só pode ser determinada pela sua relação intencional. Todo ato que fazemos, seja uma percepção ou um ato de vontade, sempre visa uma coisa determinada como objeto. Os atos da consciência só podem ser descritos e distinguidos entre si por essa sua relação intencional. E essa descrição não interessa somente à psicologia, mas ela é também o caminho pelo qual se hão de resolver os problemas da ontologia. Todas as vezes que falamos de qualquer coisa e dizemos dela "ela é" ou "ela é assim e assim", deve ser possível indicar que funções da consciência intervêm na gênese de tal ato da consciência. O problema da diferença dos seres se reduz desta maneira ao problema das maneiras da consciência e dos atos pelos quais ela se nos mostra nessas diferenças. A maneira mais corriqueira de adquirirmos consciência do mundo é a percepção baseada na intuição sensitiva. E temos que perguntar: baseados em que funções e atos da consciência, chegamos nós a dizer que o objeto percebido existe e tem estas determinadas modalidades?

Esta pergunta não é uma pergunta de empiria psicológica, que só poderia descrever a sucessão do fato existente na consciência, mas ela é a pergunta pelas condições necessárias e universais indispensáveis para, no processo da percepção, chegarmos à certeza a respeito do objeto percebido. Para exemplificar: o objeto percebido nos é dado cada vez numa perspectiva determinada, dependente do ponto de observação, do seu ângulo de vista, das impressões táteis adquiridas pelo sentido do tato etc. No decorrer destes atos a impressão do objeto percebido é confirmada ou corrigida e torna-se uma percepção distinguível de alucinação etc. Não é possível um ser da percepção nos ser dado de outra forma; não tem sentido falar do seu ser, sem referir-se ao modo como nos certificamos do seu ser no processo da percepção. Também aqui, portanto, como na lógica, há leis universais da estrutura da consciência, que estão em correlação com a estrutura dos objetos percebidos. São leis não adquiridas pela experiência, mas tiradas da reflexão sobre os atos da consciência, examinando as condições indispensáveis para poder haver a consciência de objetos de percepção. São, portanto, leis de uma universalidade absoluta, i.é, *a priori*, ou, como diz Husserl, leis das essências. Como elas contêm em si condições que possibilitam a experiência de objetos de determinada espécie, Husserl chamou estas reflexões de transcendentais no sentido do termo em Kant. Estas reflexões são fenomenológicas, porque nelas se procura conhecer o existente conforme ele se nos manifesta na consciência pelas funções dela, ou, como Husserl diz, como ele se constitui. Os fenômenos (phainómena) são, pois, aquilo que se nos mostra na sua aparição e pela sua própria manifestação se revela como aquilo que é.

Daí resultou para Husserl o programa de fazer as reflexões correspondentes a todas as seções da consciência. Assim, por exemplo, no mundo da nossa experiência distinguimos os objetos da percepção sensível, os quais podem tornar-se objetos da ciência natural física, e no domínio dos seres vivos, distinguimos a natureza inorgânica da natureza animal e esta da natureza espiritual do homem e da sua sociedade. Sobre todos esses domínios ou "regiões" do ser é preciso fazer reflexões com respeito às funções da consciência, nas quais elas se manifestam como tais e nas suas divergências. Por conseguinte, a fenomenologia não é um fenomenalismo no sentido de que tudo o que para nós existe é apenas um fenômeno da consciência (esse est percipi); não, a reflexão sobre os fenômenos da consciência significa apenas o postulado metódico de examinar os diferentes significados do ser e do existente sob a luz das funções da consciência, pelas quais chegamos ao conhecimento certo do ser e das suas diferenciações.

Com isso ficou claro o caminho pelo qual Husserl chegou de "Investigações Lógicas" ao programa duma fenomenologia universal. A primeira apresentação desse programa foi feita por ele nas suas "Ideen zur reinen Phänomenologie", livro esse, do qual apenas saiu à luz o primeiro tomo, em vésperas da primeira guerra mundial, em 1913. Foi esta a primeira obra maior publicada por Husserl depois de "Investigações Lógicas". Neste livro se discutem principalmente os fundamentos metodológicos da fenomenologia e se esboçam as suas relações para a tradição. A filosofia moderna, desde Descartes, se esforçou por achar o fundamento absoluto e inconcusso para todos os problemas filosóficos, nomeadamente os problemas relativos ao ser e os modos de ser, pela reflexão sobre o "Cogito". Desde aquele momento, a consciência se tornou tema fundamental tanto da filosofia racionalista como da empirista. Com isto já se descobriram estruturas importantes da consciência, principalmente em Hume e Kant. Mas desde o ponto de partida desse movimento em Descartes se introduziram preconceitos metafísicos, que fizeram malograr a sua tentativa de fundamentação do saber com certeza apodítica. Faltava, como Husserl procura provar, o método de tal análise livre de semelhantes preconceitos para examinar a consciência em todos os seus atos. Só tal método pode provar que a certeza do "Cogito" não é apenas certeza do pensamento atual no momento desse seu pensamento, mas que nela preexiste *a priori* a certeza a respeito do mundo. Não se requer, pois, um processo de argumentação para certificar-me de que este mundo, que eu como eu pensante sempre e de antemão jogo conhecer, é um mundo real e não um mundo sonhado ou uma imaginação minha. Apenas é preciso fazer uma análise exata dos processos da representação e da sua concatenação mútua, para verificar como neles se diferenciam o sonho, o engano e a imaginação da realidade. Mas para conseguir tal análise é preciso prescindir de todos os preconceitos, ou seja, de tudo o que a filosofia ensinou sobre o verdadeiro ser e os critérios da verdade. É preciso examinar exclusivamente a consciência na sua estrutura e nos seus atos, para compreender como neles se constitui a certeza. Estamos sempre vivendo com uma certeza a respeito do ser entendido de antemão numa determinada perspectiva. Todas estas convicções devem ser postas de lado, "a tese geral da perspectiva natural" precisa ser posta em parênteses. Precisamos abster-nos a seu respeito de todo juízo. Este parênteses, este apartamento metódico é o método da redução fenomenológica. Se ela não for feita, então o problema da consciência se formula de antemão em termos errados. Se, por exemplo, se pressupõe que o verdadeiro ser dos objetos de percepção, dados pelos sentidos, consiste em ondulações só acessíveis à física, então se nega o valor de tudo o que os sentidos nos ensinam a respeito das coisas;

tudo isso se degrada a fenômenos puramente subjetivos e esquece-se que em última análise a experiência sensível é a última instância para julgar sobre todos os dados da natureza. É, portanto, só por uma tal redução que se pode garantir o direito da experiência imediata e da maneira como ela se constitui para nós em mundo. É preciso apartar todos os preconceitos e teorias acerca do verdadeiro ser. Só por esta redução, a análise da consciência pela qual precisam ser decididos todos os problemas acerca do ser e do sentido do ser, pode ser feita de modo correto e pode-se fazer a reflexão sobre a consciência como consciência do ser diversificado, subentendido em todas as enunciações sobre o ser e suas diferenças.

Nas suas "Idéias a respeito duma Fenomenologia Pura" Husserl ilustrou a tarefa da fenomenologia principalmente pela análise da percepção. Esta análise mostra que o ato de percepção, por exemplo, a percepção desta mesa, não se limita a este objeto com as suas qualidades, mas que o objeto sempre é percebido no seu ambiente, por exemplo neste quarto, neste edifício, nesta cidade, em resumo, num determinado lugar deste nosso mundo; também a pessoa conhecida que encontramos na rua é sempre entendida como este homem com sua história, com suas relações humanas, com suas realizações etc. Tudo isso está implicado na percepção e é percebido juntamente com ela. Desta forma, a nossa certeza a respeito da existência do "meu mundo", essa tese geral da predisposição natural, não é uma certeza simples, mas uma certeza muito estruturada. É a certeza a respeito de tudo quanto eu, em cada momento, já aprendi neste meu mundo e sobre este meu mundo e conheço como história dele; é sempre a certeza a respeito deste mundo determinado, no qual vivemos. Daí se segue que a consciência não é uma simples seqüência de representações ou de atos feitos por nós. Em cada consciência particular está implicado o seu horizonte, mais ou menos largo, e em última análise o horizonte universal do nosso mundo.

O que foi dito basta para explicação do método da fenomenologia, assim como ela foi apresentada pela primeira vez por Husserl em toda a sua amplitude, nas "Idéias a respeito duma Fenomenologia Pura". Só o primeiro volume aparecera em 1913; o segundo e terceiro, nos quais não se trata só da constituição da natureza das coisas, mas também da natureza animal e da personalidade humana, só foram publicados em 1952 como o 4.° e 5.° volumes do espólio. Pouco tempo depois da publicação daquele primeiro volume veio a guerra mundial e esta catástrofe do mundo europeu impôs a Husserl um longo silêncio. Fê-lo refletir sobre o sentido que os seu esforços pela filosofia tinham tido e sobre o problema de se a filosofia, na sua nova forma fenomenológica, seria capaz de contribuir para a constru-

ção dum novo mundo, e mais ainda sobre se talvez a culpa dessa catástrofe não fosse um caminho errado da filosofia moderna, de modo que se imporia uma mudança radical ou, para falar com Kant, uma "revolução do modo de pensar", para prevenir tais catástrofes para o futuro. Estes problemas foram tratados pela primeira vez sumariamente em artigos escritos por Husserl na década de 1920 para revistas japonesas. Já não lhe parecia suficiente a motivação primeira que ele dera até aí para a fenomenologia. Em 1916 ele foi chamado a Friburgo, onde trabalhou até à sua morte, em 1938. Com isso se inaugurou o último período do seu pensamento. Neste período ele se consagrou a um esforço total para conseguir uma motivação mais profunda e geral da fenomenologia e seu sentido. Só pouca coisa disso ele comunicou ao público nas suas preleções de Friburgo. Em vida foi publicada uma obra sua em 1929, a "Formale und transzendentale Logik" (Lógica formal e transcendental), obra essa na qual retoma os problemas da fundamentação da lógica para lhes dar uma solução definitiva. Posteriormente apareceram na França as "Méditations Cartésiennes". Mas elas contêm apenas um programa resumido. O texto original em alemão foi publicado apenas em 1950, como primeiro volume das obras. A obra da velhice de Husserl "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie" (A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental), não pôde aparecer na Alemanha de Hitler. A primeira parte dela foi impressa em 1936 na revista "Philosophia", editada em Belgrado pelo filósofo Liebert, emigrado da Alemanha. O texto completo forma agora o volume 6 das obras.

Destarte, das reflexões de Husserl só aparecera uma parte reduzida durante a sua vida, e esta parte só pode dar um quadro fragmentário da sua importância, de modo que as suas próprias idéias fundamentais foram interpretadas com muita controvérsia. Só a obra da velhice "Die Krisis..." e as preleções em Friburgo sobre a "Erste Philosophie" (primeira filosofia), (volumes 7 e 8 das obras) fazem ver que a fenomenologia quer ser mais do que o caminho para uma reforma da análise da consciência e da ontologia. Husserl, na "Die Krisis...", apresenta a fenomenologia como caminho de uma reflexão radical, tornada necessária e urgente pela história da Europa, pela catástrofe do seu mundo antigo. A fenomenologia tem que "promover uma radical compreensão de nós mesmos, em busca das raízes daquela catástrofe na história do pensamento europeu". Só nestas discussões aparece em toda a sua clareza a importância do princípio metodológico da fenomenologia para uma tal compreensão introspectiva. Se já todos os estudos de Husserl foram uma seqüência de reflexões, nas quais continuamente reexamina e aprofunda os resul-

tados obtidos até aí, também a obra da velhice é uma reflexão sobre o sentido dos resultados alcançados pelo seu plano de fenomenologia. Mas em que sentido pode a fenomenologia, com o seu método de redução, ser mais do que mero método? Em que sentido pode ela ser o caminho duma "transformação pessoal do homem", como Husserl o proclama no seu "Die Krisis..."? Sobre isto direi algumas palavras para conclusão da minha exposição.

O título da obra "A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental" sugere tratar-se de uma teoria das ciências. Mas a crise das ciências e das convicções científicas importa numa crise da vida moderna em geral. O mundo moderno se caracteriza pela aplicação do conhecimento científico à técnica, e os problemas da sociedade moderna resultam dessa generalização da técnica. O homem moderno considera a si mesmo e ao mundo ambiente com a confiança de poder dominar a natureza e a história por meio do conhecimento científico. Husserl chama essa atitude de "objetivismo". Objetivismo vem a ser a convicção de que a verdade do mundo e do ser dele coincide com aquilo que se pode dizer dele num conjunto objetivo e científico de proposições. É a convicção de que a razão formada nas ciências positivas é capaz de descobrir a verdade do ser e do mundo e de, com isso, pôr o mundo da natureza e da sociedade humana a seu serviço total. Esta convicção não é somente uma interpretação teórica do mundo, sem compromisso para a vida prática. Antes pelo contrário, esta interpretação do mundo fez o mundo diferente do que era antes. A humanidade não só adotou uma nova interpretação do mundo e das suas relações para com ele, mas ela mesma se tornou outra. Mas este mundo europeu com sua confiança na ciência, essa confiança do "objetivismo" na possibilidade de o homem dominar a si mesmo e a natureza, desmoronou-se. É neste sentido que a ciência européia entrou em crise. O seu sentido — no dizer de Husserl — se esvaziou. Husserl não viu a evolução dos últimos decênios, mas ele a previu e sua tese ficou confirmada por ela. Justamente os últimos decênios forneceram argumentos vitais de que ruiu essa confiança no poder da ciência objetiva de resolver todos os problemas da vida humana. É só pensar nos escrúpulos dos físicos atômicos, quando descobriram as possibilidades técnicas dadas ao homem com a fissão do átomo. Surgiu diante deles a pergunta sobre a liceidade de fazer tudo o que tecnicamente é possível. Desta maneira, a crise da ciência não concerne o seu progresso imanente, mas se coloca fora da ciência, no terreno moral. Surge o problema do sentido da disponibilidade e do poder que a ciência deu à humanidade. Também nos meios marxistas cresce cada vez mais a evidência de que o fim visado no controle científico e na direção do pro-

cesso de produção, posto que um dia pudesse ser realizado, não responde a todas as perguntas que os homens têm na sua existência. No mínimo não se obteria com isso nenhuma resposta a respeito do sentido desse processo. Não é, pois, a razão humana formada nas ciências positivas que dá resposta a esta pergunta, por ser uma pergunta que excede o âmbito das ciências particulares e concerne a elas mesmas. Deve, pois, haver uma reflexão que possibilita uma "radical autocompreensão" e seja capaz de responsabilizar-se pelo que se deve fazer e de motivar as suas decisões.

Mas por que tem esta filosofia que seguir o método fenomenológico, cujo supremo princípio é a colocação entre parênteses da "tese geral da convicção natural"? Esta tese geral, esta certeza do ser do mundo é, como vimos, uma certeza estruturada de um conteúdo bem determinado. O que entendemos como ser do mundo não é uma opinião abstrata e vazia, interessando só à teoria do conhecimento. O problema do ser do mundo não é um problema do ser em geral, mas de como entendemos o mundo e a nossa posição nele na situação atual da época moderna. Com outras palavras: é o problema da compreensão do ser que norteou a nossa vida até a presente data. É a compreensão do ser que Husserl chamou de objetivismo da época moderna. Ela consiste na confiança de que o mundo é o ser totalmente em nosso poder pela ciência e técnica. Mas a confiança de que o ser do mundo se caracteriza por essa disponibilidade ficou problemática para a consciência geral. Evidenciou-se que a ciência objetiva põe à humanidade problemas que a própria ciência é incapaz de resolver, problemas cuja solução deve ser procurada numa dimensão que excede a competência da ciência positiva, quer seja a física, quer a sociologia, quer o conjunto de todas as ciências positivas. Ela exige uma reflexão sobre os próprios processos da ciência. E questioná-los é justamente a "colocação em parênteses". A colocação em parênteses das suposições acerca do ser do mundo. Esta interpretação do ser com sua pretensão de dominar o mundo pela ciência é um fato histórico. A "colocação entre parênteses" não significa negar esse fato, mas assumi-lo como problema temático, não perguntando simplesmente se esta interpretação é certa ou errada, mas procurando a sua explicação, i.é, analisar de que natureza é, e o que significa para a existência dos homens que vivem com tal interpretação do ser. Esta interpretação é o resultado dum processo, o resultado da história e da tradição da filosofia ocidental. Por isso, a reflexão tem que ser feita sobre a nossa própria história, da qual se originou o objetivismo. Desta maneira, a reflexão está a serviço da tarefa de "procurar uma radical autocompreensão". Exige, então, a renúncia a tomar esta interpretação do ser por evidente, inclusive o proceder

humano baseado nela. É neste sentido que ela exige uma "transformação total da pessoa".

Assim a redução abre o caminho para o problema da nossa origem histórica, origem desta interpretação do mundo, que é a do objetivismo. A este problema se consagra uma parte importante da obra de Husserl sobre a "Crise". A resposta a este problema é que esta interpretação é uma interpretação do mundo condicionada pela história. A ciência objetiva, consiste numa determinada maneira de viver que se distingue de outras, como por exemplo a mágica das culturas ancestrais. Daí resulta uma relativização da interpretação do ser do mundo adotado na época moderna como norma. É um modo entre os muitos que a história produziu de entender o mundo e de viver nele. À primeira vista, esta relativização parece levar a um relativismo; pois levanta o problema de saber se esta Europa, na qual surgiu esta interpretação do mundo, não é uma forma histórica casual e transitória como todas as outras, e se ela, em vista do fracasso da sua interpretação do mundo, não tem que considerar-se como cultura destinada ao acaso. Só se no surgimento desta própria interpretação do mundo, que foi a fatalidade de todo o mundo moderno, se revelasse um sentido teleológico e com ele uma tarefa para o futuro, até agora só insuficientemente compreendida?

Só podemos esboçar a resposta que Husserl dá a esta pergunta. A própria relatividade de todas as figuras de civilização surgidas até esta época e da sua interpretação do mundo se revela como realização insigne do espírito europeu — espírito que questionou a si mesmo. Mas este resultado cético resulta duma reflexão não levada a termo. Temos que ver as condições, nas quais uma tal comparação relativizante é possível, e então veremos que no fundo de tal comparação deve haver alguma coisa comum sem o que, nem seria possível a comparação. Por trás do que muda e se transforma ao longo da história, há como fator permanente a relação fundamental do homem ao mundo, daquele homem universal como ser pensante e agente. Anteriormente a toda interpretação científica ou não científica do mundo há essa relação imediata e permanente do homem ao seu mundo, condicionada pelos traços comuns da sua constituição. A esta correlação Husserl chama de "Lebenswelt" (Mundo vital), que como fundamento geral é anterior a qualquer interpretação do mundo, inclusive à das ciências. Tudo o que na história se formou como mundo, surgiu da ação do homem, e toda ação do homem como ação dum ser pensante só é possível por ela visar e procurar refletir sobre esses fins. Só assim o homem é possível como ser agente. Ele precisa da justificação e fundamentação do que procura e faz. Isto vale do próprio homem primitivo, que segundo a sua idéia dos poderes

que dominam o mundo, os quer aplacar por sacrifícios e ritos. Portanto a colocação entre parênteses da tese do ser do mundo dado, ou da sua interpretação do ser, leva à compreensão de que em qualquer parte onde vivem homens num mundo, este mundo não é simplesmente uma coisa dada e aceita, mas que o mundo resulta da apropriação do que é dado, ou da reflexão sobre isso, portanto de funções ou atos da consciência. Com outras palavras, nada há de que possamos dizer "isto é", a não ser se nós aceitamos ou recusamos o fato de a coisa ser assim, julgando que tal opinião não é capaz de outra fundamentação. Assim o exame dos atos da consciência, baseado nos quais cada grupo de homem tem o seu mundo, e a análise fenomenológica de todos os atos pelos quais ela se fez assim, leva à compreensão de que não há nada de que possamos dizer "isto é", se não foi aceito alguma vez como sendo; e leva ainda à compreensão de que entre o mundo e as funções da consciência existe uma correlação indissolúvel. Não se deve pensar que o mundo fica de um lado e do outro lado a consciência, na qual o conhecimento do mundo se introduz por assim dizer como coisa feita. Pelo contrário, tudo o que é, só é para nós como aceito ou rejeitado; tudo existe só pelo nosso julgamento. E a análise fenomenológica torna visível esta correlação. Mas aceitação ou rejeição, posição ou negação são atos da razão pensante, que procura dar-se conta do que é, para, baseada nisso, poder fundamentar a ação. A fundamentação científica é apenas um dos modos de tal justificação da ação. Assim, a redução, a colocação entre parênteses da interpretação do ser, na qual cada indivíduo vive na sua respectiva sociedade, significa o abandono da convicção de o mundo ser simplesmente um dado que teríamos que aceitar tal qual ele é, vivendo em convicções dadas e formadas pela história. A redução faz ver que em nenhuma parte há tal simples existência de fato para o mundo, mas que a existência do mundo só existe como aceita ou posta em dúvida ou recusada. A redução faz ver que não é permitido ao homem, como ser racional e agente, desculpar-se com circunstâncias e necessidades inelutáveis, mas que tudo depende da sua decisão de aceitar ou resistir. Neste sentido a redução nos leva à consciência na sua correlação ao mundo, nos leva às funções da consciência, nas quais se faz a aceitação ou rejeição; com outras palavras, ela leva à compreensão da verdade que o homem sempre e irrevogavelmente é responsável pelo mundo em que vive.

Esta subjetividade do homem, revelada pela redução fenomenológica, é chamada por Husserl de absoluta porque não pode desculpar-se com nenhumas situações que a possam dispensar da responsabilidade das suas ações. Ela não é absoluta no sentido do conceito

metafísico dum Ser absoluto, Ens necessarium, mas ela é absoluta como liberdade, e liberdade só existe onde há responsabilidade. Perguntar-se-á: responsabilidade, mas perante que? Não perante a humanidade, pois a humanidade tem, em cada época, a sua respectiva forma empírica determinada pelo grau de desenvolvimento, no qual se encontra. Como tal, a humanidade tem cada vez as suas convicções básicas, nas quais ela se fixou e vive. Mas nestas convicções condicionadas pela respectiva época, ela perseveraria se não houvesse a possibilidade de ultrapassá-las e de opor-se a tudo quanto vale e está reconhecido — possibilidade de ultrapassar por livre responsabilidade. Por conseguinte a instância, perante a qual existe esta responsabilidade, não poder ser entendida como humana. O homem só é livre numa responsabilidade que não é responsabilidade perante uma instância humana. A subjetividade livre deve ser chamada absoluta, porque ela só é livre por sentir-se responsável ao Absoluto Todas as civilizações conhecidas procuraram o fundamento do ser em poderes supra-humanos. Mas para o homem se sentir responsável a este poder supra-humano é necessário que este se tenha revelado como poder que o reconheceu como igual a si e lhe impôs a responsabilidade.

É verdade que com isso eu dei ao método de Husserl uma interpretação e tirei dele conseqüências, que os Senhores não encontrarão explicitadas no seu texto desta forma. A redução fenomenológica e a subjetividade absoluta ficaram em Husserl ambíguas e deram ocasião a interpretações diversas. Mas eu creio que só esta tentativa de interpretação torna compreensível como a redução à consciência como subjetividade absoluta pode tornar-se caminho para uma filosofia da responsabilidade absoluta, superando as ideologias.

# O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER E AS IDEOLOGIAS [1]

PROF. DR. BERNHARD WELTE,
Universidade de Freiburg (Breisgau), Alemanha.

Tradução do alemão: PROF. DR. HENRIQUE ANTÔNIO STEFFEN S.I.,
São Leopoldo, RS, Brasil.

## I — ALOCUÇÃO NO ENTERRO DE MARTIN HEIDEGGER

O caminho de Martin Heidegger chegou ao fim. Que se pode dizer neste fim, junto a este sarcófago, em face desta morte? Um dia o mundo inteiro o ouvia com atenção. Talvez torne a atender a ele por ocasião da notícia deste óbito. Talvez em face desta morte que nos sensibiliza seria melhor o silêncio do que as palavras.

Contudo pode e deve ser falado por alguns momentos de reflexão. A 14 de janeiro deste ano, Martin Heidegger me concedeu uma longa entrevista. Pediu-me que dissesse algumas palavras ao pé do seu sepulcro. É por isso que me animo a falar aqui.

---

1. O autor deste artigo, Prof. Dr. Bernhard Welte, sacerdote católico e professor de filosofia da religião na faculdade de teologia católica de Freiburg (Breisgau), Alemanha, conterrâneo de Martin Heidegger, foi solicitado pelo mesmo filósofo, no dia 14 de janeiro de 1976, a pronunciar o sermão fúnebre no ato de sua sepultura, que se verificou de fato no mesmo ano, dia 28 de maio. Neste dia, Martin Heidegger foi enterrado no cemitério da sua cidade natal, conforme o seu próprio desejo, pelo seu sobrinho Heinrich Heidegger, também padre católico, pároco de St. Blasien.

Martin Heidegger nasceu no dia 26 de setembro de 1889 em Messkirch, como filho do sacristão da matriz desta pequena cidade da Floresta Negra. Morreu no dia 26 de maio de 1976. No seu enterro simples, no cemitério de Messkirch, cidade natal, foram rezadas, segundo o seu pedido, as orações da Igreja Católica e pronunciadas, de fato, pelo autor deste artigo, as palavras fúnebres, solicitadas 4 meses antes da morte que, devidamente auto-

Que podemos fazer de melhor nesta hora do que relembrar mais uma vez o caminho de Heidegger e principalmente aquilo que ele pensou sobre a morte?

Ele um dia partiu desta sua terra pátria de Messkirch. A seguir, o seu pensamento abalou o mundo e o século. Também contribuiu com novas luzes, perguntas e interpretações quanto a toda a história ocidental. Depois de Heidegger, olhamos de outro modo do que antes dele para a nossa história. E não vemos também o futuro de outra maneira?

Ele sempre foi um pesquisador, estando sempre a caminho. Diversas vezes acentuou com energia que o seu pensamento era um caminho. Peregrinava sem descanso por este caminho. Houve voltas e retornos nele, certamente também trechos desviados. Heidegger sempre entendeu o caminho como algo para onde ele foi enviado e que deveria trilhar. Procurava entender a sua palavra como resposta a uma indicação, à qual atendia incessantemente. Pensar para ele era agradecer, resposta agradecida ao que lhe era dito.

Que pensava este grande filósofo da morte, que agora alcançou a ele mesmo? Já na sua obra principal dos seus inícios "Ser e Tempo" (Sein und Zeit), descreve a corrida para a morte (p. 46ss., p. 235ss.). Já como jovem, ele estava nesta corrida. A 7 de maio, nos festejos de Hebel, cita este poeta alemão que fala do sepulcro silencioso:

"Este lugarzinho tem uma porta secreta
E ainda há coisas atrás dela".

Agora Martin Heidegger mesmo passou pela porta secreta. Para onde ela leva? No mesmo discurso breve Heidegger cita mais uma vez os versos de Hebel a respeito (Celebração de Hebel, Discursos por ocasião do segundo centenário da morte do poeta. Karlsruhe 1960, p. 27s.):

"Nenhuma palavra da língua o diz,
Nenhuma imagem da vida o pinta".

---

rizados, publicamos aqui como uma introdução ao pensamento do filósofo. Bernhard Welte, conhece muito bem o pensamento de Martin Heidegger, seu conterrâneo. Este pensamento nos servirá como contexto para entender melhor o que Martin Heidegger pensa sobre as ideologias

Além de ilustrar o parecer heideggeriano sobre as ideologias, que nos interessa aqui diretamente, a competente apresentação de Welte do mundo de idéias do filósofo alemão, falecido no ano passado, nos serve também como contribuição para repensar melhor criticamente o célebre pensador que silenciou, justamente no primeiro aniversário de sua morte. Esta comemoração de cunho crítico estimula o nosso filosofar para descobrir e superar o pensamento ideológico parcial.

O que nenhuma palavra diz e nenhuma imagem pinta é o mistério. Heidegger o procurava incessantemente. Procurava-o no seu caminho e mais de tudo o procurava no destino misterioso da morte. Que é ela? O nada? O ser? A alegria e a salvação?

Nos dois trabalhos "Construir, morar, pensar" (Bauen, wohnen, denken) e "A coisa" (Das Ding), fala também daquilo que sempre procurava e da morte. Nestes estudos aparecem os quatro elementos: terra e céu, mortalidade e imortalidade. Aqui onde abrigamos o seu corpo na terra e o céu imenso se estende sobre nós, nos é lícito lembrarmo-nos disto. Os mortais são mortais, porque podem sofrer a morte. Quanto à morte porém se diz aí: "A morte é o escrínio do nada, a saber, daquilo que sob todos os pontos de vista nunca é apenas um ente, mas não obstante existe como o mistério do ser mesmo. Como o escrínio do nada a morte abriga em si a essência do ser. Como o escrínio do nada a morte é o abrigo do ser", em "Discursos e artigos" (Vorträge und Aufsätze, Pfllingen 1954, p. 177). O abrigo do ser: logo a morte contém e oculta algo. O seu nada não é o nada. Ela contém e abriga a meta de todo o caminho. Esta meta aqui se chama o ser. Mas que são os divinos? Como aqui nos é dito por Heidegger, eles são "os mensageiros da Divindade que acenam" (Vorträge und Aufsätze, pp. 150 e 177). Eles acenam da região da morte, do nada e do ser e o caminho do pensamento heideggeriano seguia estes acenos. Importava escutá-los e esperar com estes acenos dos divinos a epifania do Deus divino. Para essa meta estava a caminho todo o pensamento deste grande filósofo.

Ele estava orientado para o caminho de suportar pensando a aflição do tempo distante de Deus e de interpretar também quanto ao resto o caminho do tempo e do mundo como um caminho para esta meta. Ele mesmo interpretou Nietzsche como o intérprete do tempo e do mundo, perguntando-o, se talvez gritou de profundis (Holzwege, Frankfurt am Main 1950, p. 246). "De Profundis" é o salmo que clama ao Deus divino da profundidade da distância de Deus. O grito, que Heidegger atribuiu a Nietzsche, certamente também foi o seu próprio clamor.

No seu 80.º aniversário falou em Amriswyhl do pouso da morada dos homens da nossa época. Perguntava: "O habitar dos homens hoje é o pouso na privação do sublime?" (Neue Zürcher Zeitung de 6.10 de 1969, n. 606, p. 51). Ele via isto como a realidade mais profunda que move os homens de hoje. A privação do sublime com a palavra de Hölderlin significa a privação da palavra do Deus divino. A privação que nos faz romper no clamor de profundis. A privação ou, como ele diz em outra parte, a falta de Deus não significa apenas

uma carência, mas sim a "presença da plenitude escondida, da qual ainda nos devemos apoderar". Assim Heidegger escreve na carta ao jovem estudante dizendo que a plenitude escondida é o Divino na concepção dos gregos, no elemento profético-judaico, na pregação de Jesus (Vorträge und Aufsätze, p. 182).

Agora o caminho chegou ao seu fim. A morte, o abrigo do ser, transladou a Martin Heidegger para o seu segredo da plenitude escondida. Nós porém podemos dizer com o Evangelho emocionados, mas esperançosos: "Quem procura, encontra e a quem bate, se lhe abrirá" (Mt 7, 7). "Quem procura", pode ser a epígrafe de toda a vida e do pensamento de Heidegger. "Encontrará" pode ser a escrita secreta da sua morte. Do seu mistério ela brilha para todo o mundo dos mortais.

Será apropriado à realidade enterrar cristãmente a Martin Heidegger? Fazê-lo, corresponde à mensagem do cristianismo? Corresponde ao trajeto do pensamento de Heidegger? Ele em todo o caso o desejou. Também de resto nunca rompeu a sua união com a comunidade dos crentes. É verdade que trilhou o seu próprio caminho, mas se terá sentido obrigado a segui-lo, obedecendo à sua ordem de modo que não poderemos sem mais chamá-lo a este caminho de cristão no sentido usual da palavra. Mas foi o caminho daquele que talvez tenha sido o maior de todos os que este século procuraram. Procurava esperando e atendendo à mensagem do Deus divino e ao seu brilho. Também o procurava na pregação de Jesus. E assim poderemos pronunciar sobre a sepultura deste filósofo, grande na procura, as palavras de consolação do Evangelho e as orações do salmo, principalmente do salmo "De Profundis", juntamente com a maior das orações, aquela que Jesus nos ensinou.

Citações bibílicas por ocasião da cerimônia religiosa da sepultura de Martin Heidegger.

1.ª — Salmo 129 — De Profundis

Do fundo do abismo, clamo a vós, Senhor;
Senhor, ouví minha oração.
Que vossos ouvidos se façam atentos
À voz de minha súplica.

Se tiveres em conta nossos pecados, Senhor,
Senhor, quem poderá subsistir diante de vós?

Mas em vós se encontra o perdão dos pecados,
Para que, reverentes, vos sirvamos.

Ponho a minha esperança no Senhor,
Minha alma tem confiança em sua palavra.

Minha alma espera pelo Senhor,
Mais ansiosa do que os vigias pela manhã.

Mais do que os vigias que aguardam a manhã,
Espere Israel pelo Senhor.
Porque junto do Senhor se acha a misericórdia;
Encontra-se nele copiosa redenção.

E Ele mesmo há de remir Israel,
De todas as suas iniqüidades.

2.ª — São Mateus (Sermão da Montanha), 5,1-9; 7,7-8.

Vendo aquelas multidões, Jesus subiu à Montanha.
Sentou-se e seus discípulos aproximaram-se dele.
Então abriu a boca e lhes ensinava dizendo:

"Bem-aventurados os que têm um coração de pobre,
porque deles é o reino dos céus!

Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados!

Bem-aventurados os mansos, porque possuirão a terra!

Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça,
porque serão saciados!

Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão
misericórdia!

Bem-aventurados os corações puros, porque verão a Deus!

Bem-aventurados os pacíficos, porque serão chamados
filhos de Deus!...

.....

Pedi e se vos dará. Buscai e achareis.
Batei e abrir-se-vos-á.
Porque todo aquele que pede, recebe. Que busca, acha.
A quem bate, abrir-se-á."

## II — O PENSAMENTO DE HEIDEGGER

A morte de Martin Heidegger, foi de fato, amplamente noticiada no mundo. No "Le Monde" (28.05.76) Jean Lacroix o chamou o maior filósofo do nosso tempo. Na "FAZ" (Frankfurter Allgemeine Zeitung) se liam na mesma data, 28.05.76, as palavras de Jürgen Busche, afirmando que ele era o pensador do século. Jean-Michel Palmier no fim da sua contribuição no "Le Monde", perguntava se não teria sido talvez o último grande filósofo.

A seguir queremos expor o seu pensamento, atendendo também cá e lá ao eco em parte crítico e em parte positivo às suas idéias.

Quando no ano de 1927, apareceu a sua obra "Sein und Zeit" (Ser e Tempo), com ela Martin Heidegger de um só golpe se tornou célebre em todo o mundo. Era a palavra de um pensador jovem, que vinha da escola da fenomenologia de Husserl, mas se exprimia numa linguagem nova. Propunha os seus pensamentos de um modo,

como ninguém ainda o tinha feito. Era uma filosofia concreta de maneira inaudita: acerca do homem, e do mundo, mas principalmente acerca do homem como "ser-no-mundo". Como ser-no-mundo o homem é existência ("ex-sistência"), i.é, estar para fora de si na amplidão do seu mundo.

Quanto ao método, era uma filosofia fenomenológica. Tratava-se de exprimir o que se mostra a si mesmo e como se mostra. Os estados fundamentais (Grundbefindlichkeiten) da existência humana, que até então se costumava deixar de lado como "sentimentos" irrelevantes, de súbito se tornaram importantes, pois neles se manifesta de modo particular tudo que se revela e mostrando-se se torna fenômeno. Em "Sein und Zeit" Heidegger se ocupa especialmente do estado da angústia, pois na angústia se mostra e se torna fenômeno, algo que é diverso de tudo o que é: o nada. Se aqui se fala do nada, não se trata de uma representação, nem propriamente de um conceito. Trata-se de um fenômeno, logo de algo que se mostra, enquanto o homem se encontra na angústia, suportando-a.

Em verdade com expressões como existência, angústia, nada foram proferidos verbetes do tempo de então e do sentimento do mundo da época. Tratar-se-ia de existencialismo como uma espécie de subjetivismo mais elevado ou superior? Seria um niilismo de novo gênero? Que significava o aparecimento da angústia? Na França Jean Paul Sartre tomou os verbetes e o vocabulário de "Ser e Tempo", dando uma expressão forte ao estado psíquico do tempo de então no seu célebre "L'Etre et le Néant". Era a hora do existencialismo.

Para Heidegger mesmo, porém, como se mostrava sempre mais claramente, se tratava apenas do nada que se mostra. Para ele portanto também não se tratava de um existencialismo, tampouco como de um novo humanismo. Heidegger mesmo retificou do modo mais claro estes mal-entendidos na sua conhecida "Carta sobre o Humanismo" (Brief über den Humanismus"), dirigida ao filósofo francês Jean Beaufret. É a resposta a uma carta de Jean Beaufret de novembro do ano de 1946. Nela Heidegger expõe com clareza particular, por que o seu pensamento (e principalmente o pensamento de "Ser e Tempo") não pode ser um humanismo e muito menos um subjetivismo. Embora em "Ser e Tempo", como em outros escritos, Heidegger fale muito da existência humana, contudo já com esta fórmula o ser do homem está aberto para a imensidão do mundo. E finalmente se trata de mostrar que no homem transparece algo que é incomparavelmente maior do que o homem, a saber, o nada. O nada, do qual o homem vem como da sua providência e o nada, para o qual ele vai no seu "correr para a morte" e que no tempo intermediário

o atinge incomparavelmente no estado fundamental da angústia. No fundo só se tratava de entender melhor que seja o mistério do nada e o que está contido nele e nele se oculta. No fundo só se tratava disto. E ao homem igualmente deveria interessar, se não quiser continuar a errar perdido na sua alienação. Precisamente não deveria girar ao redor de si, e sim ao redor daquilo que é maior do que ele mesmo. Mas que é este nada que é maior do que o homem? No desdobramento ulterior do pensamento heideggeriano finalmente o nada é experimentado como o mistério do ser que se anuncia e se oculta no véu do nada. O passo do nada fenomenal para o ser é o primeiro e mais importante dos passos na longa caminhada do pensamento de Heidegger. Que significa este passo? Por que pode ser dado? O nada fenomenal indica igualmente de modo fenomenal o "Ser de todo ente". Só a partir do nada fenomenal se torna visível o ser de todo ente como o "milagre de todos os milagres", que não pode ser entendido por si mesmo.[2] A partir do nada surge a possibilidade da pergunta inicial: Por que há algo e não nada? Logo, é apenas o nada, que torna visível o ente como tal. Por isto o nada também pode ser chamado o ser: ele faz que seja tudo aquilo que é sempre, fazendo que da sua parte o ente se torne fenômeno. Por isto lemos na preleção "Que é metafísica?" (Was ist Metaphysik?): "Só na noite clara do nada da angústia surge a abertura original do ente como tal: que algo é — e não nada".[3] O ser neste sentido — que primeiro apareceu como o nada — por muito tempo fica sendo o único pensamento de Heidegger. Deste resulta todo o resto da sua filosofia.

A partir de tudo isto se desdobra a idéia de Heidegger da verdade. Para ela a verdade é o desvelamento, i.é, aquilo que surge do ocultamento como nada, mostrando-se e iluminando-se e fazendo precisamente com isto que todo ente apareça no seu ser, se mostre e se ilumine. Com esta interpretação da verdade como desvelamento foi posto em nova luz um dos antigos termos básicos da filosofia, a saber, a verdade. Algo se deslocou num dos seus pensamentos básicos da filosofia, que desde o início dominam o pensamento europeu. Se tradicionalmente se determinava a verdade como conformidade do pensamento e do ser, aqui um pensador insiste na prioridade absoluta do ser que se mostra. Com isto a verdade surge em nova originalidade, de modo mais original, maior e mais poderosa do que o pensamento voltado para ela. Com isto está alcançado um ponto de vista além de qualquer subjetivismo, mas também além de todo objetivismo positivístico.

---

2. Was ist Metaphysik?, Frankfurt/Main, 1949, Nachwort, p. 43.
3. Ibid., 31.

A partir do pensamento do ser como a verdade no sentido de desvelamento, Heidegger também desenvolve o pensamento da linguagem. O interesse de Heidegger não está voltado para as estruturas formais da linguagem, mas antes a sua origem. Donde vem que há linguagem e que portanto os homens falam, tendo palavras para o seu mundo interior e exterior? E que está propriamente conservado nas palavras de tal modo que se pode tornar perceptível? É um elemento que vem — segundo o pensamento de Heidegger — do abrir-se do ser ou do fato de que o ser nos fala e — fundado nisto — do abrir-se a nós e do falar-nos o ente. O ser se mostra e acena em todos os entes e mais do que em todos os entes no homem. A linguagem conserva e contém este mostrar-se e acenar. Logo a linguagem segundo esta interpretação não é algo feito pelo homem, por mais que seja o homem quem tem de falar. Ela é o comunicar-se do ser, é "casa do ser", é também a casa, na qual mora e se desvela o ser e donde acena ao homem. A tarefa do homem é pois corresponder a esta interpelação, guardá-la pura, conservá-la e usá-la. Também este pensamento nos leva para longe de qualquer subjetivismo e igualmente de todo objetivismo quanto à linguagem. Mas abre novas possibilidades de percebermos as antigas estruturas das palavras na linguagem, ouvindo nela a fala do ser dirigida a nós, a revelação da verdade. Se a linguagem de Heidegger mesmo muitas vezes causa a impressão de voluntariosa e difícil de compreender, isto ocorre com esta idéia fundamental indicada e também com a experiência fundamental quanto à linguagem. Lembrando-nos disto entenderemos igualmente por que Heidegger ficava tão perto do elemento poético, voltando sempre a procurá-lo.

A partir da noção de ser em Heidegger se desdobra principalmente a idéia da natureza da história do Ocidente. Com efeito também e precisamente a história do homem do Ocidente, como a história dos homens em geral, segundo Heidegger, tem uma essência, ou uma razão ou uma origem; essência, razão ou origem que não está nas mãos do homem, por mais que sejam os homens que têm de executar o trabalho e a luta da história. Mas se o ser faz surgir todos os entes desta origem que está acima dos homens também se determina, como o ser, e com ele todos os entes surgem para o homem, ficando tudo nas suas mãos e também se subtraindo a ele. Mas segundo Heidegger este é o destino fundamental que vive em toda a história.

Também aqui foi dado um passo grande e importante. O ser como que se tornou vivo. O modo como se revela, penetrando no desvelamento da sua verdade novamente é ao mesmo tempo outro modo como os homens acham no seu mundo as possibilidades de se

poderem instalar. Aqui Heidegger, retendo um único pensamento, uniu a ele uma experiência fundamental do elemento histórico, a saber, aquela de que homem algum sabe por que em determinados tempos se abrem ao homem determinadas séries de pensamentos ou também tornam a fechar-se. Originariamente — assim pensa Heidegger — os pensamentos e com eles também as ações dos homens são enviados a eles. E donde o seriam, senão daquele abrir-se inicial que faz surgir todos os entes? Assim resulta uma possibilidade de pensar a história de maneira inteiramente nova, a saber, como história do ser. Em vista deste novo pensamento subitamente se afigura como superficial, contemplar a história apenas como obra e ação dos homens. Um destino sobre-humano decide as possibilidades do pensamento e da ação do homem. Um destino ao qual o homem pode corresponder de modo mais ou menos bom ou mau. Veremos que este pensamento fundamental representa uma inversão em face de todas as idéias costumeiras sobre a história.

Esta idéia de pensar a história como história do ser, dá a Heidegger uma possibilidade grandiosa de reinterpretar toda a história do Ocidente, a começar com os pré-socráticos e Platão através de Kant, Hegel e Nietzsche até os seus próprios pensamentos sobre a essência da técnica moderna. Realmente é toda a história do pensamento ocidental que pela idéia de Heidegger aparece numa luz nova, estando segundo ele unida à história do pensamento a história do homem como tal desde os pré-socráticos até o mundo técnico moderno.

Heidegger faz ver que aqui se deu e ainda continua a dar-se algo especial e inteiramente impossível de ser entendido por si mesmo. Segundo Heidegger o ser mostrou cedo aos gregos e cedo também tornou a subtrair-se a eles. Por este destino o ente terminou tendo a supremacia em relação ao ser, acabando o pensamento dos sujeitos humanos sempre mais numa supremacia quanto ao ser e a sua fala, como também quanto ao ente e à fala dele. Assim na interpretação de Heidegger o pensamento se torna sempre mais o pensamento dos sujeitos humanos e como tal sempre mais pensamento "representativo". Os sujeitos humanos sempre mais põem o ente como o seu objeto diante de si, colocando ao mesmo tempo estes objetos seguramente no seu fundamento por meio de provas. Origina-se o pensamento representativo. Heidegger também o chama de metafísica. A designação metafísica nele significa menos determinados objetos, por exemplo supra-sensíveis, do que antes um modo histórico fundamental segundo o qual o ente como tal é pensado e manipulado.

Segundo Heidegger a subjetividade que opera nisto e se intensifica está em ação desde Platão através da Idade Média e Descartes,

completando-se na vontade de poder de Nietzsche, pois a essência representativa e asseguradora da "metafísica" finalmente se torna vontade de dominação do mundo. Esta se completa de outro modo ainda mais absorvente na essência da técnica como o domínio do mundo que abrange tudo de modo consumado. Este destino de amplo alcance a partir das suas raízes antigas que pela primeira vez são vistas em Platão, evoluiu até às suas formas finais num processo milenar.[4] Com esta interpretação da história do Ocidente, Heidegger propôs um pensamento que de modo surpreendente vê a moderna racionalidade e técnica unidas ao primeiro surgimento do pensamento racional entre os gregos. E do mesmo modo com isto o nosso presente é posto numa luz nova e crítica a partir de um pensamento de largas vistas. Nas particularidades, essa idéia foi criticada muitas vezes. Mas ninguém que se aprofunda nela se pode subtrair à sua problemática. E o pensamento de que com a essência da técnica e as suas grandes possibilidades novas, ao mesmo tempo veio sobre o homem algo como um destino antigo, contudo sempre tornou a impor-se. A dialética do Iluminismo de Horkheimer e Adorno pode ser entendida como uma variante deste pensamento. E Herbert Marcuse como discípulo direto de Heidegger com a sua visão do homem unidimensional também terá aceito sugestões do seu mestre. Mas se na época da teoria crítica a história com o seu brilho e o seu perigo é vista principalmente como obra do homem, Heidegger em face disto retém a sua visão básica do destino do ser, prevenindo contra um domínio do destino pelo homem que se apodera do mesmo.

O estado do mundo, que se originou pela consumação da metafísica na essência da técnica, segundo Heidegger se tornou fatídico principalmente para a consciência religiosa. Não só na sua juventude, durante a qual por algum tempo pretendia estudar teologia, mas também mais tarde e em toda a sua vida se interessou pelas questões religiosas, por Deus e pelo cristianismo. Sempre inquiriu quanto a elas, embora de maneira diversas e nunca sem intenção crítica. Pode-se dizer que nisto se manifesta um traço básico do seu pensamento.

Segundo Heidegger, a teologia cristã cedo sucumbiu ao destino da metafísica, i.é, ao pensamento racional conceitual representativo. Com isto porém, segundo a sua concepção, Deus se tornou um Deus representado e certificado no pensamento. Como tal se torna sempre

---

4. Cf. sobre isto o tratado "Nietzsches Wort, Gott ist tot", em: Holzwege, Frankfurt/Main 1950, p. 193 ss; além disto os dois tratados "Die Frage nach der Technik (A pergunta pela técnica) e "Ciência e reflexão", ambos em: Vorträge und Aufsätze (Conferências e artigos), Pfullingen 1954, p. 13ss. e p. 54ss.

mais um elaborado artificial dos homens, deixando de ser um "Deus Divino". A tal Deus da metafísica e da teologia metafísica nos é dito que — "o homem não pode rezar nem sacrificar-lhe".[5]

Neste tempo segundo Heidegger também chega a acontecer que os homens matam o Deus conforme a palavra do homem desatinado de Nietzsche,[6] i.é, pela vontade do poder que como apoderação total não só toma conta do mundo, mas também se insurge contra Deus.

Em todo o caso se chega àquilo que Heidegger segundo uma palavra de Hölderlin chama a "falta de Deus": a palavra "Deus" não tem mais brilho e já não fala, sendo até esquecida finalmente.

Mas segundo Heidegger esta falta de Deus não é idêntica com nada. Ela pode despertar forças e possibilidades de uma nova inversão. Nos homens mais profundos ela desperta a procura de Deus e o chamar por Ele. Nietzsche muitas vezes é interpretado por Heidegger com um grito à procura de Deus. Como Heidegger nos diz, a falta de Deus também pode levar a uma reflexão que embora não possa restituir o Deus que falta, contudo suportando a sua falta e sentindo a aflição da mesma pode atender aos sinais e acenos que são dirigidos da região do "Excelso", i.é, do Deus divino, chamando-nos para essa dimensão. Isto é possível, porque a falta de Deus ou a sua ausência uma vez também é chamada "a presença da plenitude escondida do que foi e assim tem a sua essência transformada",[7] presença essa de que justamente ainda nos devemos apropriar.

Tais tentativas de reflexão segundo Heidegger, pertencem ao que ele também chama o "destorcer da metafísica". Este é a alteração de tudo que até agora — desde os gregos até hoje — foi pensado para uma nova direção e rumo a um novo destino, mas com a conservação da sua substância viva. Trata-se de uma experiência mais original do mundo e do homem e de Deus, de uma superação de toda a artificialidade e racionalidade, de uma conquista de inícios novos. Um caminho para isto é a reflexão. Para Heidegger são horas para um movimento de reflexão e transformação, porque o tempo da consu-

---

5. Cf. "Die ontologische Verfassung der Metaphysik" (A natureza ontológica da metafísica), em: Identität und Differenz (Identidade e diferença), Pfullingen 1957, p. 70.

6. Cf. o tratado "Nietzsches Wort, Gott ist tot" (A palavra de Nietzsche, Deus está morto) em: Holzwege, Frankfurt/Main 1950, p. 193ss. e principalmente p. 140ss.

7. Assim na carta ao jovem estudante, em: Vorträge und Aufsätze (Conferências e artigos), Pfullingen 1954, p. 182.

mação da metafísica com a essência dominadora do mundo da técnica também poderia ser o tempo do seu término ainda escondido. [8]

Este esboço rápido do pensamento heideggeriano poderá dar uma idéia da sua amplidão, profundidade e força extraordinária. Mas este pensamento encontrou um eco, teve uma verdadeira história de influência sobre o nosso tempo? Ele é presente ou até futuro no tempo? Por vezes parece que o pensamento de Heidegger apenas está como um monumento imenso ao lado do tempo, mas dificilmente dentro do mesmo. Não podemos deixar de ver que muitos pensadores importantes do nosso tempo um dia freqüentaram as preleções e os seminários de Heidegger, recebendo importantes impulsos de pensamento. Não houve porém uma escola propriamente dita de Heidegger. Podemos no entanto perceber que muitos motivos isolados dele continuaram a desenvolver-se de modo autônomo em outros pensadores e também em outras ciências. Assim os seu pensamentos sobre a língua e a compreensão na hermenêutica de Hans Georg Gadamer, a sua reflexão crítica sobre a diagnose da época dominante no campo da teoria crítica, as suas afirmações sobre o homem na psiquiatria de Ludwug Binswanger e Medard Boss e os seus pensamentos sobre a linguagem e a poesia em Emil Staiger.

Naturalmente não pouca coisa dele também encontrou crítica. A isto pertence sobretudo o seu erro de ano de 1933, no qual por breve tempo se adaptou à corrente do nazismo incipiente. As trevas da sua linguagem foram chamadas em tom zombeteiro de "gíria da propriedade" por Theodor W. Adorno. A este contexto pertence também a suspeita de reacionário, que, por exemplo, Manès Sperber externou contra o traço arcaico no seu pensamento e contra a simplicidade rústica do seu estilo de vida. Heidegger ficou intencionalmente longe do caráter moderno?

Mas tudo isto, a aceitação de motivos férteis e a crítica de traços estranhos, talvez contudo não tenha atingido o cerne propriamente dito da realidade. Também se deve dizer que a repercussão ampla e maciça de Heidegger amainou. Ele em grande parte as fundava em mal-entendidos.

Devemos mencionar, porém, que Heidegger teve e ainda tem uma repercussão particularmente notável no Japão, um país que, de um lado, adotou com energia espantosa a tecnologia moderna de cunho

8. Tratei mais por extenso da conexão desta pergunta com a questão do Deus divino no estudo Gott im Denken Heideggers (Deus no pensamento de Heidegger), em: Zeit und Geheimnis (Tempo e mistério), Freiburg 1975, p. 258ss.

americano e a forma da economia que faz parte dela, mas, de outro lado, não quer renunciar à sua cultura própria inspirada na religiosidade budista. Na universidade de Kioto estão lecionando discípulos de Heidegger atualmente já na terceira geração. Na celebração do 80.º aniversário de Heidegger, o professor Tsujimura disse em Messkirch, que Heidegger tinha tornado possível a eles, os japoneses, rearticularem a sua própria tradição.[9] Se quiserem, isto é uma influência muito notável de Heidegger no ambiente de uma religiosidade não-cristã e de um pensamento filosófico que tem uma tradição completamente diversa da nossa. Talvez seja o encontro mais extraordinário do pensamento ocidental e oriental, que foi concedido ao nosso tempo.

Além disto devemos dizer que há não pouco indivíduos isolados e pensadores solitários que, atingidos por Heidegger, cultivam as suas idéias. Existem em todas as partes do mundo, na América do Norte e do Sul, na Ásia e na África também em países do bloco oriental. Finalmente perguntamos: Heidegger exerceu alguma influência também sobre o pensamento cristão e a teologia cristã? Está presente aí?

Houve todo um grupo de filósofos católicos, jovens então, principalmente nos anos de trinta e quarenta, que movimentaram o tomismo tradicional católico e o repensaram. Todos eles estavam impressionados com a energia incomparável do pensamento de Heidegger; podemos, por isto, descobrir aspectos inteiramente novos nos pensamentos antigos. Pertencem a eles Max Müller, o jovem Karl Rahner, Gustav Siewerth, Johann Baptist Lotz e também os meus próprios ensaios daquele tempo. Era como uma primavera de pensamento autônomo e rigoroso no quadro da tradição católica, despertada pelo pensamento de Heidegger. Mas este efeito se dava mais no campo da filosofia cultivada nas escolas e tradições católicas.

Mas houve também influências diretas de motivos heideggerianos sobre a teologia cristã. É conhecido principalmente o uso que Rudolf Bultmann, falecido recentemente, fez de esboços conceituais do jovem Heidegger, tentando interpretar "existencialisticamente" as afirmações bíblicas. Tornou-se isto para ele um princípio importante de interpretação. Mas parece que entretanto a sua significação antes diminuiu.

Devemos dizer: Heidegger já não está presente na teologia atual e isto apesar de que da parte dele surgem perguntas centrais precisa-

9. Cf. Martin Heidegger, 26. September 1969, Ansprachen zum 80.º Geburtstag (Alocuções por ocasião do 80.º aniversário), Messkirch 1969.

mente para a teologia. Uma destas perguntas é aquela do domínio na teologia do pensamento representador e que se assegura e apodera do seu objeto, e a outra questão, que coere com esta, é aquela acerca da falta do Deus divino. Dificilmente esta pergunta está respondida com uma teologia da morte de Deus que terá fôlego algum tanto curto. E como está quanto à procura interrogatória de Heidegger do Deus divino na teologia? O que Heidegger pensou quanto à essência da técnica, i.é, da civilização hodierna, ao meu ver, hoje se tornou uma pergunta ainda muito mais urgente desde que o desenvolvimento da técnica, por exemplo, nos modernos sistemas de armas dos Estados Unidos e da União Soviética para todos os que pensam se tornaram claríssimos os perigos que nos vieram junto com a técnica e a sua bênção. A assim chamada teologia política de cunho europeu ou latino-americana talvez possa ser compreendida como uma primeira tentativa neste rumo. Mas pode-se perguntar, se esta tentativa realmente chega ao fundo das coisas. O que é certo é que com Heidegger se põem perguntas grandes e fundamentais precisamente à teologia. Ainda estará por ser feito o trabalho de nos abrirmos verdadeiramente a elas e enfrentarmos o seu peso. Neste sentido me parece que ainda está para se dar a influência propriamente dita de Heidegger sobre a teologia. Não poderá processar-se no grande mercado das opiniões. Mas alguns pensadores dados à meditação se podem dedicar a ela, dando alguns passos para a frente no caminho das grandes questões que Heidegger põe a nós cristãos.

## III — MARTIN HEIDEGGER E AS IDEOLOGIAS

Esta reflexão sobre os pensamentos de Martin Heidegger aparece em conexão com trabalhos dedicados ao problema moderno das ideologias. Por isto finalmente também aqui podemos perguntar: Heidegger se externou quanto ao conjunto de perguntas das ideologias talvez no sentido de Karl Marx e outros autores modernos?

A esta pergunta se deve responder: não e sim. Não, porque no seu texto não há debate com a teoria das ideologias de Karl Marx ou outros autores. E não obstante se pode dizer sim: Heidegger se ocupou diretamente com o problema, a saber, enquanto do seu modo considerou as bases da possibilidade de ideologias ou o espaço de sua possibilidade.

Martin Heidegger fez isto principalmente de dois modos.

Em Heidegger jovem, aparece a vontade de superar as ideologias, libertando o pensamento de tudo que é ideológico na atitude fundamental fenomenológica. Esta é exposta principalmente no § 7 de

"Ser e Tempo" (Halle an d. Saale 1.ª ed. 1927), p. 34ss. Cfr., sobre isto, agora também o vol. 24 da edição das obras completas (Frankfurt a. M. 1975). Este volume apresenta o texto de uma preleção do ano de 1927, logo o ano da publicação de "Ser e Tempo", com o título: Os problemas fundamentais da fenomenologia. O elemento fenomenológico da fenomenologia segundo este texto consiste "em ver a partir dele mesmo aquilo que se mostra assim como se mostra por si mesmo". Nisto há a vontade crítica de afastar e superar todas as representações e todo o elemento volitivo e arbitrário do pensamento. Segundo esta atitude básica tudo que o homem, seja um indivíduo, seja uma sociedade ou classe, pode elaborar conforme os seus interesses, i.é, tudo que é ideológico deve ser superado a favor daquilo que originariamente se mostra a partir de si mesmo e do modo como se mostra por si mesmo. Há portanto na radicalidade deste ponto de partida fenomenológico, como Heidegger o entende, um dinamismo anti-ideológico.

Mas esta força anti-ideológica ganha excepcionalmente em profundidade e vastidão no Heidegger idoso depois da chamada reviravolta. É para isto que devemos chamar a atenção em segundo lugar e acima de tudo.

Se antes da reviravolta o pensamento ia da existência humana para o ser, depois da mesma, o destino do homem é visto e interpretado a partir do mistério do ser.

É do ser e do seu mistério que com isto a história humana recebe o seu caráter de destino. O destino não é feito pelos homens, é enviado a eles, sendo recebido por eles a seu modo. Ora, neste contexto Heidegger diz que o destino do ser trouxe aos homens o destino da representação objetivizante ou, como ele diz, da metafísica. Aqui ele entende a metafísica como o horizonte do pensamento objetivizante (cf. principalmente: Die Frage nach der Technik; em: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, p. 32). Também foi o ser que pôs o homem no caminho da técnica e lhe trouxe os seus modos. Neste caminho o homem encontra uma "provocação" "para desvelar a realidade no modo do cultivo, como algo existente" (1. c., p. 28). O destino que remeteu os homens para os caminhos da metafísica e da técnica e continua a remetê-los para eles, deve ser suportado pelos homens. Embora isto não seja uma coação para os homens, como nos dizem, contudo é o "maior perigo". Faz parte deste maior perigo, que o homem neste tempo facilmente esquece o que o ser lhe diz e o desvelamento da verdade de que "Deus para a representação perde tudo o que é santo e sublime" (1. c., p. 34) e que de outro lado se impõe a aparência de que "tudo que encontramos existe só enquanto é pro-

dução do homem" (l. c., p. 35); desta aparência que existe como essência da técnica também se origina o espaço das ideologias possíveis, i.é, daqueles sistemas de pensamento, que como produção do homem no interesse do homem fazem que ele se encontre a si mesmo de maneira aparente e enganadora.

Esta é pois a interpretação da possibilidade das ideologias como a temos em Heidegger tardio. Esta interpretação coere com a metafísica como o pensamento representativo, com a vontade do poder e com a essência da técnica. Ora, segundo Heidegger o perigo, ao qual pertence também o perigo da ideologia, não pode ser afastado só pelos esforços humanos (l. c., p. 32). Estes esforços so haveriam de produzir novas ideologias. Mas a reviravolta da saída da aparência e das ideologias pode ser preparada pelo questionamento cauteloso do qual Heidegger diz que é a "piedade do pensamento" (l c., p. 44). A conversão também pode ser preparada pela reflexão, da qual se fala no fim do tratado "Ciência e Reflexão" (em: Conferências e Artigos, Vorträge and Aufsätze, Pfullingen 1954, p. 45ss.). A reflexão, lemos aí, poderia "preparar a disposição... para a fala de que precisa o nosso gênero atual" (l. c., p. 70). A reflexão poderia preparar o homem para o que é ainda mais necessario, a saber, o favor do mistério que talvez lhe seria concedido. Só quando ambas as coisas se correspondem, o favor e a reflexão, os homens podem tornar a sair da dimensão perigosa da possibilidade das ideologias, entrando na clareza original.

Este será o pensamento mais profundo que no nosso tempo foi concebido quanto ao conjunto das perguntas relativas às ideologias e concebido de tal modo que nem sequer se fala expressamente de ideologias.

# III

# IDEOLOGIA, RELIGIÃO E METAFÍSICA

# IDEOLOGIA E RELIGIÃO

Prof. Dr. Peter Henrici S.I.,
Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma.

Tradução do italiano: Prof. Reinaldo Matias Fleuri.

Mesmo fora do contexto marxista, a ideologia — ou as ideologias — é um dos maiores problemas de nossa época, problema não só teórico, mas eminentemente prático, pois incide, de maneira determinante, sobre nosso agir quotidiano.

Assistimos, de fato, no mundo moderno, a um notável deslocamento do centro de interesse da moral. Enquanto a moral cristã tradicional era prevalentemente uma moral individual, para não dizer individualista, os problemas morais, que se colocam hoje, são quase todos de caráter social — de caráter público ou político — ou então possuem uma inevitável dimensão social. Assim, por exemplo, o "privatissimum" da moral conjugal apresenta inevitavelmente uma dimensão demográfica; o meu comportamento nos negócios encontra-se ligado a toda uma estrutura e a um "estilo" econômico de dimensão nacional e internacional; sem falar ainda em problemas prementes de ordem pública, na paz, na justiça em nível mundial, na poluição do espaço vital etc. Um instinto sadiamente cristão levou recentemente os teólogos católicos e protestantes a coligar mais explicitamente suas reflexões de caráter público e político, projetando a assim chamada "teologia política". Correlativamente a este deslocamento dos problemas morais do plano individual ao social, ocorre uma mudança na origem das nossas motivações. Hoje dispomos de um acúmulo de informações (ou de pseudo-informações como: "o detergente x lava mais branco"), que nos são trazidas diretamente em casa e em tamanha quantidade, que nos é absolutamente impos-

sível, não digo assimilá-las, mas simplesmente acolher a todas. Era normal até agora que, no campo moral, o homem regulasse sua conduta conforme certas regras ou máximas, as quais, mesmo que impostas pela tradição ou pela sociedade, eram sempre assimiladas "como próprias", de tal modo que as máximas se tornavam suas convicções "pessoais". Mas, perante a complexidade e a novidade dos problemas morais, que se nos colocam hoje em plano social, sentimos o dever e a necessidade de regular a nossa conduta não mais em base a máximas interiorizadas uma vez por todas, mas em base às informações sempre novas que recebemos. Esta nova (e fundamentalmente justa) atitude verifica-se em todas as categorias de pessoas, desde a dona de casa, que vai fazer as compras, até ao pregador que sente o dever de tornar mais atual sua homilia, lendo o jornal.

É a este ponto que aparece o problema da ideologia. A informação, de fato, que nos é distribuída, não é jamais uma informação pura, mas chega até nós sempre mais ou menos selecionada, redigida, ordenada, apresentada. Todo pequeno jornal faz questão de ter uma "linha" própria, e as discussões a respeito do fundo ideológico da informação televisiva e radiofônica se reacendem periodicamente em todos os países do mundo "livre". Aliás, nós mesmos exercemos constantemente uma espécie de censura e de pré-seleção de tipo ideológico — ao menos fazendo uma escolha entre as informações que acolhemos e as que deixamos de lado. Enfim, aquilo que deverá motivar a nossa conduta e determinar as nossas escolhas nos chega sempre e quase inevitavelmente com uma forte dose de "coloração" ideológica. Tal como a moral tradicional nos tinha precavido contra as paixões e seu poder falsificador das nossas motivações, do mesmo modo, uma moral atual deverá nos precaver contra o poder enganador das ideologias.

A este ponto se apresenta, para quem costuma regular o próprio comportamento conforme normas não só morais, mas religiosas, uma questão de vida e morte espiritual. Não é só o marxismo, que considera a religião e as religiões como puramente ideológicas e como reflexos de uma falsa consciência social, mas também as doutrinas de Freud e Nietzsche (e seus afins) levam a suspeitar principalmente, senão exclusivamente, da consciência religiosa e de suas motivações, como sendo ideologias. Evidentemente, os teóricos da própria religião, os teólogos, sustentarão com bons argumentos, o caráter não-ideológico da verdade religiosa[1] — mas não será tal afirmação talvez, ela

1. Ver p. ex. K. Rahner, Ideologie und Christentum, in Schriften zur Teologie VI (Einsiedeln 1965), 59-76.

mesma, decorrência de uma inevitável falsificação ideológica de que pensa — profissionalmente! — em categorias religiosas?

Para superar tal impasse teórico gerado pela afirmação e contra-afirmação — "uma afirmação pura e simples não vale mais do que outra" (Hegel) — convém retomar o debate um pouco mais a fundo. Perguntar-nos-emos, então, filosoficamente, se existem critérios objetivos, decorrentes da própria essência da ideologia, pelos quais se pode ou se deve classificar um certo tipo de motivação morais ou de comportamentos como "ideológico" ou como certamente "não-ideológico". O nosso tema se articulará, deste modo, em quatro etapas:

— procuraremos, em primeiro lugar, definir filosoficamente aquilo que se poderia chamar de essência (fenomenológica) da ideologia: aquilo que a distingue da verdade científica ou filosófica;

— passaremos em seguida, a especificar três características, por assim dizer sintomáticas, da mentalidade ideológica;

— ouviremos, portanto, as instâncias do atual movimento de desmitificação das ideologias;

— para poder, enfim, atribuir ou não o caráter ideológico às motivações e ao comportamento religioso.

## Diversidade existente entre a ideologia e a verdade (científica ou filosófica)

O que é uma ideologia? Em que é que se distingue da simples verdade? Uma definição que foi dada, alguns anos atrás, em um dos Convênios de Gallarate, sobre o problema "Ideologia e Filosofia", diz: "A ideologia é uma aparato conceitual que exprime, interpreta, e justifica as necessidades e as aspirações coletivas de um grupo, visando instituir, ou manter, ou modificar um determinado sistema de relações (econômicas, sociais, políticas), seja entre os membros do próprio grupo, seja entre este e outros grupos".[2] Abreviando esta definição à dimensão de um slogan, poderia se dizer que a ideologia é "uma verdade para...": uma verdade para um determinado grupo e para determinados fins deste grupo. Por isso, é um aparato conceitual não simplesmente falso; aliás, a sua característica é, muitas vezes, a de conter uma verdade, uma "certa" verdade: uma verdade ao menos parcial. Mas esta verdade parcial, ao se tornar ideologia,

2. P. Prini, in Ideologia e Filosofia (Atti del XXI Convegno del Centro di Studi Filosofici, Gallarate 1966), p. 87.

é duplamente "alienada", isto é, subtraída à sua natureza de ser uma verdade. De uma parte, de fato, a verdade parcial é fixada na sua parcialidade; de outra parte, ela é colocada em função de um fim útil.

O caráter próprio da verdade, da verdade "verdadeira", é o de ser total e absoluta. A verdade é necessariamente una; é uma só verdade — aliás a própria palavra não comporta um plural propriamente dito. As verdades não são outra coisa que manifestações, aspectos e aproximações da única verdade, mas não verdades diferentes dela. Não pode existir uma verdade que seja verdade para mim, sem ser verdade também para você. Parcial, pode ser (e será sempre) o aspecto particular que alguém descobriu ou "possui" da verdade, a aproximação particular de tal indivíduo ou de tal grupo ou de tal ciência à única verdade. Tal aproximação particular se autentica justamente como aproximação à verdade, enquanto permanece alerta a outras aproximações, em uma auto-superação de seu limite. Um ponto de vista, ou uma perspectiva particular é realmente uma perspectiva verdadeira, enquanto esta não é absolutizada, mas se auto-reconhece como uma perspectiva entre outras possíveis. O caráter próprio da ideologia, ao invés, é o de absolutizar sua verdade parcial. Ela dá, por exemplo, uma possível explicação do processo histórico, baseando-se na importância determinante do fator sócio-econômico (explicação que pode ser também verdadeira), e com isso ela pretende ter dado a explicação do devir histórico. Um ponto de vista é apresentado como a verdade total. E se procuramos o porquê de tal absolutização, devemos retomar o pensamento de Karl Marx, declarando que se trata daquele aspecto de verdade que vale para um determinado grupo ou uma determinada classe; e como este grupo toma a si mesmo assim como a seus interesses como um absoluto, como único no mundo, ele absolutiza também o seu próprio ponto de vista sobre a verdade, fazendo dele a verdade única e total ou, melhor: um sub-rogado da verdade única e total. A ideologia (ao menos a ideologia no sentido clássico de um sistema ideológico completo e bem construído) torna-se então um instrumento de — aparente — explicação última e total da realidade, que pretende dar sentido à vida do homem e à história do mundo: uma imitação da filosofia, para não dizer da religião.

Os pressupostos de tal ideologização que absolutiza uma verdade parcial, são bastante conhecidos e nos reportam a duas características fundamentais do pensamento moderno, conexas entre si: a perspectividade do conhecimento humano e a instrumentalidade da razão. Ambas encontraram-se já expressas claramente no primeiro grande "ideólogo": Francis Bacon. Para Bacon, a razão humana é essencialmente fraca e falsificadora; ela é "como um espelho torto que destor-

ce a imagem das coisas". A razão, de fato, diferentemente dos sentidos, não recebe só passivamente as impressões das coisas, mas tende ativamente a impor-lhes as próprias concepções, noções e defeitos. Por isso, continua Bacon, é preciso fazer uma crítica, que elimine estas distorções ou "pré-conceitos", conaturais à razão, antes de poder construir a ciência sobre sólidos fundamentos. Nasce, assim, sua famosa doutrina dos "ídolos", que é o primeiro exemplo de uma crítica das ideologias.

Estes ídolos se caracterizam justamente pela sua perspectividade: eles são "pontos de vista" — antropomorfismos, preconceitos individuais, hábitos lingüísticos, opiniões filosóficas — que nos impedem de perceber intelectualmente a realidade tal qual ela é. Inaugurada por Bacon, a doutrina da perspectividade preconceitual da razão humana se tornará o credo fundamental da filosofia moderna, condicionando seu método essencialmente negativo e crítico — desde a dúvida cartesiana através da crítica kantiana até a dialética negativa da escola de Frankfurt.

Este primeiro pressuposto da ideologização, a perspectividade da razão, está intimamente ligado com o seu tema complementar, o da instrumentalidade da nossa razão. A crítica dos ídolos, segundo Bacon, deve ser desenvolvida não tanto para conhecer o verdadeiro, quanto para poder construir o reino do homem. Segundo ele, a razão humana tem valor e importância principalmente e quase exclusivamente como instrumento da técnica. Enquanto no campo do conhecimento puro (a "teoria" dos antigos) é difícil ou quase impossível chegar a qualquer resultado seguro, o progresso técnico é absolutamente constatável e constitui um valor certo. A razão, portanto, é boa e verdadeira, conclui Bacon, enquanto é útil, isto é, enquanto torna possível o progresso técnico.

A tal concepção, que faz da razão um instrumento, liga-se então ao segundo aspecto da ideologia, enquanto é uma "verdade para..."; esta constitui a segunda e a mais profunda alienação a que tal concepção submete a verdade. A ideologia faz com que sua verdade parcial esteja, de modo absoluto, a serviço de um fim prático, em função de algum interesse de um grupo. Tal utilização da verdade implica uma alienação da verdade mais radical do que a própria absolutização da verdade parcial. De fato, não importa mais que a "verdade", sobre a qual se fundamenta a ideologia, seja uma verdade ou uma falsidade, um erro, uma mentira ou um engano; basta que seja "utilizável" e eficaz. A ideologia torna, assim, um sistema de conceitos e de concepções, cujo conteúdo de verdade não tem importância, uma vez que "valem" na exata medida, em que servem aos

fins e aos interesses do grupo. Aliás, sob este aspecto, um sistema ideológico "serve" enquanto aliena o homem da busca da verdade, para torná-lo submisso unicamente aos fins do grupo interessado. Apoiada sobre a instrumentalidade da razão, a ideologia transforma os seus adeptos em instrumentos para seus fins. E justamente porque continua a querer fazer-se aceitar como uma teoria, um sistema verdade, a ideologia torna-se um poder anônimo, abstrato, independente, tão absoluto quanto o é (ou seria) a verdade: o mais perfeito instrumento de dominação, uma pseudo "verdade" que, mesmo não sendo manipulada, certamente é manipuladora.

Eis, portanto, os dois aspectos essenciais da ideologia como "verdade para...": 1) verdade para um grupo, verdade parcial absolutizada; 2) verdade para os interesses deste grupo, verdade utilizada para fins não verdadeiros. Tais fins, segundo uma distinção de Karl Mannheim, que já se tornou clássica, podem ser fins ideológicos em sentido estrito ou fins utópicos: seria "ideológico" o esforço para conservar o grupo no seu estado atual; seria, ao invés, "utópico" todo esforço para transformar a realidade em vista de fins ulteriores e futuros. Aqui, porém, estas distinções podem ser deixadas de lado. Para atingir os objetivos deste estudo, nos é suficiente a definição bastante rústica de ideologia como "verdade para", pois ela poderá nos possibilitar a compreensão de três fenômenos, que caracterizam toda ideologia e que, portanto, poderemos identificá-los como sintomas diagnósticos de uma mentalidade ideologizada. Estes sintomas, de fato, decorrem quase imediatamente da nossa definição de ideologia.

## Três características sintomáticas da mentalidade ideológica

1. Da definição de ideologia como "verdade para..." (para um grupo ou para os interesses específicos deste grupo) deriva uma primeira conseqüência: ela distinguirá sempre entre "nós" e "os outros", entre o nosso grupo ou nossa classe e os outros grupos ou classes, concebendo os grupos estranhos como opostos ao próprio grupo. A primeira característica de uma mentalidade ideológica será, portanto, que ela se situa sempre diante de um "adversário", um "inimigo": o "inimigo de classe", os "nossos inimigos nacionais" etc. Muitas vezes este "inimigo" não é nada mais que um espantalho, um artifício gratuito, do qual o pensamento ideológico tem necessidade para poder se identificar. É justamente nos momentos de crise de identidade, de falta de coerência do grupo ideológico, que a figura do "inimigo" adquire uma importância de primeira ordem, porque em tais momentos a identidade do grupo (e portanto a própria ideologia) pode se

conservar somente pela oposição do grupo inteiro contra o "inimigo" comum. Exemplos disto podem-se colher tanto na direita, quanto na esquerda: o "comunismo" é apresentado como "inimigo comum" para formar a unidade de uma massa de eleitores com interesses e tendências muito diversas entre si, e o "imperialismo" deve servir para construir a unidade de um aglomerado de estados socialistas, pouco ligados entre si.

2. Nestes exemplos percebe-se, além do mais, uma segunda característica da mentalidade ideológica: a logocracia, o poder das palavras. Uma vez que, na ideologia, uma verdade é absolutizada, as palavras — sempre abstratas e parciais — adquirem nesse contexto uma força dominadora, como que se exprimissem o Grande Todo, o Absoluto. A absolutização de uma verdade (ou de um sistema conceitual) parcial se realiza e se exprime mediante a absolutização de certas palavras. Para se convencer disto é suficiente estudar a história de algumas palavras, particularmente ideologizadas ou ideologizadoras como "secularização", "progresso" e "ideologia".[3]

Tal utilização ideológica das palavras se manifesta, principalmente, sob duas formas:

a) De um lado, temos os assim chamados estereótipos, isto é, conceitos que não servem para designar os indivíduos de uma certa classe (por exemplo, moléculas de água, os cães, os pinheiros...), mas designam esses indivíduos, atribuindo-lhes um certo número de representações valorativas, que são sobrepostas a todos os indivíduos desta classe — mesmo que eles, de fato, não correspondam a tal valoração apriorística. Todos nós conhecemos um bom número destes estereótipos e os utilizamos quotidianamente. "Os alemães", "os italianos", "os padres", "os negros" etc., ou então: "um quadrado", "um progressista", "um negro" etc., traduzem menos uma constatação objetiva sobre tal indivíduo que uma apreciação preconceitual, que nos faz esperar dele, este ou aquele comportamento, esta ou aquela característica. Os estereótipos traduzem, em uma linguagem habitual, os preconceitos próprios e hereditários do grupo, a que pertence aquele que fala e, com isso, servem inconscientemente para a identificação do grupo e dos membros do grupo.

b) A outra forma de palavras ideologizadas são as palavras com letras maiúsculas, palavras que, originariamente, significavam algo de

3. Ver H. Lubbe, Sekularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg 1965; P. Henrici, Del Progresso al Desarrollo: historia de las ideas, in AA.VV., La Teologia al encuentro del progresso, Bilbao, 1973, 59-107.

bem determinado, um fato, um valor, como o colonialismo, o progresso, a justiça, a democracia, mas depois deixaram de significar alguma coisa que existe, exorbitando seu significado original, até se tornar uma norma e uma norma absoluta. Sem falar de outros exemplos mais conhecidos, como a Raça, a Nação, a Revolução. G. Marcel denunciou, há mais de vinte anos, as atrocidades que se cometiam no Vietnã em nome do Colonialismo. Estas palavras com letras maiúsculas prestam-se, de fato, a toda manipulação ideológica, pois, quanto mais são absolutizadas, tanto mais tornam-se abstratas, perdem todo significado determinado e delimitado. Transformam-se em "Leerformeln" (E. Topitsch), fórmulas vazias que se prestam a conter qualquer conteúdo. A mais famosa destas fórmulas vazias é a fatídica tríade da revolução francesa: "Liberté, Égalité, Fraternité". É bem evidente, neste caso, que se trata de uma fórmula vazia, pois, refletindo-se sobre ela, vê-se que é impossível dar um significado preciso ao segundo e, sobretudo, ao terceiro membro desta fórmula. Do mesmo modo, porém, é patente o tremendo poder de tal fórmula vazia: ela sustentou e foi sustentada pelo terror revolucionário.

3. Tal associação, entre palavras vazias e terror, não é feita por acaso; a terceira característica da mentalidade ideológica, de fato, é a evidência, que nasce da vontade de domínio ou de realização (Durchsetzungswille), que se encontra na base de toda ideologia. A absolutização ideológica de uma verdade parcial se realiza em virtude de um interesse, para o qual esta verdade é útil; e a força da verdade absolutizada não reside mais no fato de ser verdade (pois ela é, já o dissemos, uma verdade alienada), mas justamente na vontade e no poder de quem "sustenta" — no sentido literal — tal "verdade". Em outras palavras, a ideologia não é nada sem a convicção de quem a sustenta; e, em última análise, uma ideologia vale tanto quanto vale esta convicção, que, além do mais, se manifesta freqüentemente sob a forma de ódio, uma vez que a primeira característica da mentalidade ideológica é a de se definir pela oposição ao "inimigo". Por isso, a violência, a vontade de predomínio, que se torna efetiva contra um adversário, é a terceira característica sintomática da mentalidade ideológica.

## O atual movimento de desmitificação das ideologias

A este ponto, entretanto, é necessário dar atenção a uma instância crítica, suscetível de modificar radicalmente ou, senão, de colocar totalmente em dúvida tudo o que dissemos até agora sobre as ideologias.

Desde há alguns anos, propõe-se com sempre maior insistência a tese do fim da ideologia. As ideologias, diz-se, estavam ligadas à existência de grupos ou classes bem determinadas, claramente opostas umas às outras, da qual resultava a ideologia como consciência de classe ou verdade de grupo. Na época pós-capitalista, na qual vivemos, tais oposições definidas, entre classes e grupos, estão se perdendo, enquanto a razão se faz sempre mais sobriamente técnica, ao ponto de abolir as vãs construções ideológicas. A ideologia clássica, a ideologia de classe, diz-se, está morta ou está para morrer; a era das ideologias já passou.

A constatação parece justa. O primeiro de nosso sintoma, a oposição ao "inimigo" para definir o próprio grupo, tende de fato a desaparecer. A artificial construção da figura do adversário, encontra-se sempre mais fatigosa, o artifício se manifesta sempre mais evidente e pelo menos os mais previdentes não se deixam levar pelo jogo.

Porém, enquanto o primeiro sintoma está se dissolvendo, os outros dois permanecem bem sólidos — antes, o abuso das palavras, dos estereótipos, enquanto são fórmulas vazias, parece agora tão virulento quanto jamais esteve. No que diz respeito à violência, notamos uma curiosa transformação: a violência, de externa e particular (de grupo a grupo), tende hoje a se tornar uma violência interna e generalizada. Já acenamos a este fato na nossa introdução. Existe hoje uma "indústria das consciências" (Bewusstseinsindustrie), projetada para nos fazer violência mental, para produzir em nós afetos, reações, estados de consciência, que não são autóctones, que nos são impostos sem que o percebamos — isto é, com uma violência tanto mais eficaz, quanto mais insidiosa, porque menos percebida. A ideologia clássica (de classe ou de grupo) está, pode-se dizer, agonizante, mas algo de mais temível a está substituindo, uma espécie de "pan-ideologismo", uma ideologização generalizada, cujo sustentador ou promotor não pode mais ser individualizado, nem se lhe atribuir a responsabilidade — um subjetivismo sem sujeito, uma ideologia sem classes.

Diante de tal estado de ideologização generalizada compreende-se (porque em nossos dias a reação contra a ideologia se tornou também mais viva) a crítica ou a desmitificação das ideologias é uma espécie de mecanismo de defesa do corpo social. Para dizer a verdade, a crítica das ideologias é tão velha quanto a própria noção de ideologia, que foi cunhada com intenção polêmica, para desmascarar a ideologia, como "consciência falsa". Os grandes teóricos de ideolo-

gia, Bacon, Marx, Nietzsche e, de modo menos específico, mas tão eficaz quanto os primeiros, Freud, eram todos eles críticos da ideologia. Esta constatação é geralmente admitida, mas o fato curioso é que tais ideologias desmascaradoras e desmitificantes tornaram-se, quase imediatamente, por sua vez, outras ideologias, e o são ainda. O exemplo do marxismo é talvez o mais significativo. Enquanto nos escritos de Marx e Engels "ideologia" significava antes, a "consciência falsa" da classe burguesa, ela passa, depois, a significar toda consciência de classe ou, melhor, toda consciência e teoria; assim, hoje, o marxismo-leninismo oficial fala correntemente da "ideologia marxista". O mesmo se pode observar a respeito da psicanálise: a mania psicanalítica de desmascarar os condicionamentos subconscientes, freqüentemente inconfessáveis, do comportamento aparentemente honesto, tornou-se, por sua vez, uma das ideologias mais tenazes de nossos dias, que absolutiza uma verdade parcial e apresenta sintomas de ideologicidade, tais como a divisão classista, entre iniciados e não-iniciados, como o abuso das palavras e uma violência mental, bem pouco velada. Nasce, portanto, a suspeita de que o movimento generalizado de crítica das ideologias, a "caça à ideologia", de que falamos no início, seja outra coisa completamente diferente de um mecanismo de defesa natural, que corresponderia a uma exigência legítima ou, melhor, a um dever, contra o pan-ideologismo atual, mas representa ao invés, um dos expoentes mais gerais e mais ideológicos deste pan-ideologismo atual. Também aqui, na desmitificação das ideologias, absolutiza-se uma verdade parcial; antes, a própria parcialidade da verdade é declarada absoluta, uma vez que toda tentativa de uma teoria um pouco global, toda busca de um sentido último e ulterior cai, ipso facto, sob a "suspeita de ideologia" (Ideologieverdacht) e é perseguida, fazendo-se uso de uma gíria composta por estereótipos e palavras com letra maiúscula (como Crítica, Desmitificação, Emancipação etc.).

Exagerando um pouco, poder-se-ia dizer que as ideologias de moldes antigos ainda influem sobre as massas, enquanto a suspeita de ideologia é a ideologia dos intelectuais.

Das ideologias à suspeita de ideologia, tanto quanto ideológica, o círculo parece, portanto, inevitavelmente fechado. Parece difícil, para não dizer impossível, evitar, na práxis, a tendência para comportamentos mais ou menos ideológicos. Conhecendo, agora, alguns dos sintomas da mentalidade ideológica, nos será mais fácil descobri-los aqui e ali, em toda parte, no agir e no pensar nosso e alheio, individual e coletivo. Será que também os comportamentos e as motivações religiosas caem sob o mesmo veredito?

## A religião é uma ideologia?

À primeira vista, também — dá a vontade de acrescentar — e principalmente nos ambientes religiosos e nos comportamentos que, como dizem, inspiram-se em motivações religiosas, podem-se notar os sintomas característicos de uma mentalidade ideológica. Sirva de exemplo o nosso cristianismo católico: ainda que tende a diminuir, é ainda largamente difundida, entre nós católicos, uma certa maneira de pensar por oposição, prevalente entre os dois concílios Vaticanos. Consciente ou inconscientemente, distingue-se entre "nós" e "os outros".

Mais evidente ainda é o abuso das palavras. Mesmo os católicos têm seus estereótipos: os progressistas, os conservadores — mesmo se tais estereótipos aplicam-se, prevalentemente, dentro do próprio catolicismo: os leigos, os padres, as irmãs, o Vaticano...; diferença estrutural esta, digna de ser notada. Também os católicos têm suas palavras ideológicas com letra maiúscula: um certo juridismo que se satisfaz com tais fórmulas vazias é freqüentemente considerado característico do catolicismo. Mas há também o papagaísmo teológico e o abuso que se faz — em um sentido ou no outro — de palavras como Tomismo, Obediência, Lei Natural etc...

E quanto à violência e à vontade de domínio, se os cristãos pensam talvez que têm as mãos (e a consciência) limpas, os de fora fazem notar, com um escândalo ainda maior, todas as tentativas, passadas ou mesmo atuais, de instrumentalizar o cristianismo para afirmar certas posições — políticas ou sociais — além do culto do número e da estatística, tão tipicamente "católico". E se atualmente tal instrumentalização se faz a favor da justiça ou de uma certa liberação social e política, isto pode torná-la mais cristã, mas não menos ideológica.

De fato, portanto, a religião — também dos cristãos — não exclui a ideologia. A nossa pergunta, porém, era: Se, de direito, a religião — toda religião — pode ou deve ser classificada como ideológica? O discernimento deve, portanto, se realizar no interior da religião vivida. Trata-se de saber se as atitudes ideológicas do "homem religioso" são suas atitudes mais específicas, aquelas inevitavelmente ligadas à própria essência da sua religiosidade. E aqui a resposta, parece-nos, deve ser claramente negativa.

Em primeiro lugar, toda religião exige uma adesão livre e pessoal. Não é a violência externa ou a pressão sofrida que torna autêntica uma conversão, ato acentuadamente religioso, nem a convicção combativa pode se dizer sinal de profunda religiosidade. Ao contrário,

todas as religiões exaltam, de um modo ou de outro, a renúncia, a ascese, um certo desapego: o que demonstra que a conversão se faz em virtude de uma percepção positiva ("iluminação") de um valor superior, real, que não precisa de afirmação ou de "realização" por parte da vontade de domínio do crente. O sacrifício, não a violência, é o ato religioso por excelência: para se convencer disto não é sequer necessário apelar para a não-violência hindu ou o "amai os inimigos" do Evangelho. Até mesmo o belicoso islamismo é, no fundo, o próprio "Islam", abandono ao beneplácido divino. Não é portanto, originariamente, o "homem religioso" que afirma os "seus" valores diante de outros homens, mas é este valor religioso, que se afirma a si mesmo ante o crente.

Assim, em segundo lugar, deve-se frisar o papel da palavra no contexto religioso. Em quase todas as religiões existem palavras sagradas — presas fáceis para serem acusadas de logocracia. Entretanto estas palavras apresentam alguns traços comuns e fundamentais, que as distinguem claramente do modo de falar ideológico. Antes de mais nada, trata-se de palavras sagradas: válidas não pelo seu significado, nem pelo uso que se faz delas (no máximo não deveriam ser usadas de maneira alguma, ao menos por profanos), mas pela sua autoridade, que têm enquanto palavras reveladas por Deus, ou enquanto expressões de uma experiência religiosa originária. Isto quer dizer que estas palavras se referem a uma realidade, que as precede e as transcende: são constituídas e não constituintes. Tal realidade, em segundo lugar, é considerada definitivamente indizível: por isso, a linguagem religiosa se serve preferivelmente não de estereótipos, sobrecarregados de significados, mas de linguagem poética, que se situa no limite do ainda dizível. Enfim, para quase todas as religiões, a realidade que fundamenta, em última análise, a linguagem religiosa, é uma pessoa — o cristianismo, que vê na pessoa histórica de Jesus Cristo a palavra de Deus, recapitula, também, sob este aspecto, todos os presságios religiosos da humanidade.

Ora, enquanto é fundamentalmente pessoal, a linguagem religiosa não só se recusa a toda manipulação a que se presta tão facilmente a linguagem ideológica: isto evidencia também a diferença essencial, que distancia a verdade religiosa de toda ideologia. A ideologia, situando-se na ordem das doutrinas, pode também ser uma verdade só parcial, pode ser utilizável, instrumentalizável, pode ser referida aos interesses de um determinado grupo. Uma verdade que ao invés, é a verdade de uma pessoa, a qual, no fundo, não é senão a própria pessoa, enquanto se manifesta — tal é, a fortiori, a verdade religiosa — tem o mesmo caráter de totalidade, indivisível da pessoa e exige que seja considerada como um valor em si e não um mero valor de uso; exige,

portanto, por parte de quem a conhece, que se situe em relação a esta verdade, sem situá-la em relação a si; em outras palavras: sendo confrontada com a verdade de uma pessoa, não me encontro diante de uma verdade para-mim (e muito menos ainda para-um-meu-interesse), mas me encontro no dever de empenhar a mim mesmo para-a-verdade.

Isto permitirá de compreender mais exatamente a terceira e última característica distintiva das religiões: não excluem, mas procuram incluir os "outros", sendo por natureza "missionárias". Não que todas as religiões tenham, como o cristianismo ou o islamismo, um forte dinamismo que as impele a expandir-se, mas tendem, ao menos, a tornar aqueles, com os quais entram em contato, seus prosélitos. Em um nível descritivo, tal proselitismo não parece distinguir-se muito do de uma ideologia um pouco dinâmica. Diferente, porém, é a motivação: no caso da ideologia trata-se de aumentar o poder do próprio grupo (e, com isso, de auto-afirmar-se); para o "homem religioso" trata-se de fazer com que os outros e, em última instância, todos os outros, participem da única e universal verdade que ele conhece e ao serviço da qual — "verbi divini ministerium!" — ele se sabe. Permanecendo autenticamente religiosa, a propaganda missionária não pode estar acompanhada por nenhuma forma de luta ou de discriminação; onde se notam tais fenômenos, tem-se um sinal seguro de uma progressiva ideologização da religião.

A religião, portanto, não-ideológica, antes, justamente o contrário de uma ideologia em sua essência, permanece tal na experiência vivida, na medida em que se pode conservar (ou voltar a ser) autenticamente religiosa. Isto leva a concluir que o esforço para viver uma religião de modo autêntico, será também o que permitirá de se libertar das pressões ideológicas. Libertação que não será possível, e talvez nem sequer desejável, de modo perfeito: não somos nem santos, nem anjos, nem razão pura. A direção, porém, para a qual caminha tal libertação, marca uma promessa e um programa de pesquisa: será necessário na filosofia e nas ciências, procurar a verdade una e total, não instrumentalizada, nem instrumentalizável; será necessário, nas decisões práticas e na política, renunciar à violência discriminadora e às palavras fáceis, para procurar e encontrar, cada vez, a decisão simplesmente "justa". Programa árduo e que, no seu puro formalismo, poderia aparecer vazio; a crítica das ideologias, porém, mostrou-nos a precariedade de toda "doutrina" parcial: mais que uma "tuta doctrina", será a "recta ratio" que vai fazer evitar os erros — retidão da qual unicamente a religião vivida pode ser garantida.

# O CRISTIANISMO: COSMOVISÃO? IDEOLOGIA? OU QUE AFINAL?

Prof. Dr. Peter Ehlen S.I.,
Universidade Filosófica de München,
Alemanha.

A nossa sociedade pluralística se divide em muitos grupos quanto à cosmovisão: pacifistas, maçons, marxistas dos mais diversos matizes e — assim dizem — cristãos. Fala-se da cosmovisão dos amigos da natureza, da cosmovisão do nacional socialismo, da cosmovisão liberal, religiosa, burguesa e quem viu os "Leiden des jungen W." (Sofrimentos do jovem W.) de Plenzdorf, sabe que também "Blue Jeans são uma cosmovisão". O uso do termo é múltiplo; vai desde a designação de doutrina formulada conceitualmente, até aquela de atitudes determinadas sentimentalmente em face da vida e do mundo, que apenas em sentido impróprio encontram a sua expressão em conceitos.

O cristianismo pode, justificadamente, ser designado como uma cosmovisão, ficando com isto enquadrado nesta gama de formas diversas de concepções do universo? A pergunta surge, porque na discussão pública o cristianismo de fato muitas vezes é designado como uma das muitas cosmovisões possíveis. Mas a questão se põe principalmente para o cristão em sua compreensão de si mesmo. Se uma fé é essencialmente igual quanto às estruturas a outras cosmovisões, dificilmente teria sentido ligar-se ao cristianismo de tal modo, como ele o exige. O homem espiritualmente adulto sabe que as cosmovisões são condicionadas de muitos modos, que ele se pode emancipar de uma cosmovisão no momento em que se mudam as condições individuais ou históricas da origem dela e que até em vista desta possibilidade sempre dada a ele, ao menos em princípio, deve também guardar certa distância perante a sua cosmovisão. Mas a anunciação

cristã exige que eu a endosse incondicionalmente, abstendo-me de qualquer distância em face do evangelho pregado.

Se o enquadramento do cristianismo na gama das cosmovisões, as mais das vezes, é feito com intenção neutra para lhe assinar um lugar na multiplicidade das opiniões e idéias, a designação do cristianismo como ideologia por via de regra se dá com propósito hostil, i.é, quem chama o cristianismo de ideologia, está contestando que o mesmo tenha a fundamentação que julga ter.

Para decidir se o cristianismo é cosmovisão ou ideologia — ou contém esses elementos — devemos examinar as questões:

1.ª — Que é cosmovisão e ideologia?
2.ª — Faz justiça ao caráter peculiar da fé cristã quem a conta entre as cosmovisões e ideologias?
3.ª — Que pode significar a expressão "cosmovisão cristã"?
4.ª — Pode haver formas de ideologia cristã?

*Cada homem tem uma cosmovisão, a sua cosmovisão.* Já a criança, perguntando pelas coisas do seu ambiente e sendo introduzida pela sua mãe neste seu mundo, chega a uma compreensão do universo, que contém mais do que apenas a soma do saber sobre os objetos do ambiente da criança e o seu uso. Nesta compreensão está incluída a confiança no mundo, a consciência de que as coisas, os animais e os homens no seu conjunto são bons ou que o são ameaçadores, devendo ter medo deles.

Esta consciência comunitária dada à criança principalmente pela mãe e a sua confiança tácita profunda no mundo — ou o seu medo profundo — influencia o adolescente nas suas resoluções, determina a sua atonomia ou dependência, faz que enfrente corajoso e cônscio de si ou timidamente e de modo hesitante, o homem, os modos de viver e as suas instituições.

Já esta primeira forma básica de uma cosmovisão na sua origem está matizada indissoluvelmente pela história e a posição social da família, pela nacionalidade e a época da história na qual é adquirida, como também pela religiosidade ou arreligiosidade da casa paterna e do ambiente da criança. Todas estas circunstâncias dão sua peculiaridade à cosmovisão, que se está formando, pois ela adquire a sua forma no encontro com o ambiente cada vez mais diverso.

Durante o curso de uma vida também entram no círculo de experiências, de modo crescente, afirmações sistematizadas sobre o aonde do mundo, a finalidade da história, o sentido da vida. O confronto com doutrinas desta espécie (filosofias) naturalmente também contribui para a formação da própria cosmovisão. Comumente porém esta não é obtida por reflexão lógica que procura começar o mais

possível sem pressuposições e dando-se conta sobre cada passo do pensamento; nem tampouco, geralmente, consiste em afirmações formuladas, que podem ser unidas num sistema. Nisto ela se distingue da filosofia. As pessoas alcançam a sua cosmovisão principalmente na experiência do mundo segundo o modelo e a influência dos outros. Nesta experiência são acolhidas e elaboradas as avaliações normativas existentes na atitude e nas opiniões do ambiente, sendo cunhadas pela própria individualidade e tornando-se o horizonte, para os julgamentos e as atitudes próprias — quanto ao dia-a-dia como também quanto às grandes perguntas da vida — sempre que assomem as questões: Quem sou? Como posso ter confiança no mundo em que vivo?

A cosmovisão oferece uma *disposição básica*, na qual percebemos o mundo e a existência própria, formando os juízos explícitos relativos e tomando as decisões sobre o fundo da mesma. Portanto, o que constitui uma cosmovisão, é essencialmente a compreensão do mundo e o relacionamento com ele, que precede às decisões e tomadas de posição explícitas.

Segundo isto, uma cosmovisão é uma espécie de *quadro de orientação*, não para pouco tempo ou só para uma área determinada da ação como, por exemplo, só a vida profissional ou política, como o pode ser um currículo ou programa de partido, mas para a compreensão da própria existência no mundo. Como o diz o conceito, o ponto de referência da cosmovisão é o "mundo", não, porém, em sentido físico, astronômico ou geográfico que poderia ser expresso em determinadas grandezas matemáticas, mas na sua natureza ilimitada como objeto da investigação e do questionamento humano, que não se detém em parte alguma, querendo saber de tudo "por que", "aonde", "para que", dirigindo-se com intensidade especial para o homem mesmo, que é uma parte do mundo e até enquanto questiona e é o centro do mundo.

Portanto a cosmovisão — de modo diverso de uma "imagem do mundo" — se refere ao *mundo do homem*, enquanto pode ser objeto do questionamento e da ação humanos: o mundo como cosmos, dentro do qual o homem pergunta pela sua posição e principalmente o mundo como a sua própria história humana, que sempre torna a dar ensejo para perguntarmos pela sua origem, o seu sentido e a sua finalidade; o mundo como a estrutura de juízos, decisões e ações, no qual cada um se encontra e se deve analisar diariamente. Logo cosmovisão não significa a relação com a pessoa, mas a relação com o mundo naquele sentido lato em que o acabamos de circunscrever.

Com isto também se torna claro, por que o problema da cosmovisão encontra um interesse tão vital, podendo tornar-se tão inquietante. Com efeito nela não se trata do mundo como coisa, que pode

ser objetivada, que posso contemplar de distância tranqüila, mas sim do *meu* mundo, do sentido da minha vida neste mundo, de mim mesmo. Precisamente como quadro de orientação e guia para a própria formação da vida, a cosmovisão inclui uma atribuição de sentido e uma posição de valor.

Não fica excluído que esta *armação de valores* também se possa exprimir em determinadas *regras* para a vida, em proposições formuladas da cosmovisão que, a seguir, são ajuda de orientação num sentido imediato. Em alguns casos também se designa como cosmovisão uma construção mental plenamente formulada, por exemplo, o marxismo-leninismo chamado pelos seus adeptos de "cosmovisão da classe trabalhadora".

A diferença de tal cosmovisão que se tornou teoria em relação à filosofia está em que nela são unidas afirmações científicas, julgamentos de valores e axiomas filosóficos que formam uma concepção total do mundo e neste conjunto não são mais sujeitos à reflexão crítica filosófica; nem lhe podem ser sujeitos. Tal sistema de cosmovisão não precisa ser idêntico com aquela cosmovisão, pela qual os seus adeptos se orientam na sua vida prática e na sua compreensão diária do mundo.

## Ideologia — no sentido do marxismo, da sociologia das ciências, do neopositivismo

O conceito de ideologia é empregado numa multiplicidade quase ainda mais desnorteante do que aquele da cosmovisão. Fala-se de ideologia do progresso, de ideologia do sangue e da terra, de ideologia da raça, de ideologia de cruzada; o conceito é usado como insulto, quando se quer liquidar a opinião de outros como erro condicionado por interesses; não poucas vezes também é empregado como conceito geral neutro para todos os conjuntos de pensamento relacionados com a ação político-social ou, finalmente, para designar qualquer entrosamento de idéias determinado por valores.

Aqui não é necessário nem expor a história do conceito de ideologia, nem explicar todas as formas em que é usado. Basta frisar aquelas significações do conceito, que também são transferidas para o cristianismo. Distinguimos pois o uso: 1.° marxista, 2.° sociocientífico, 3.° neopositivístico do conceito de ideologia. Como em todas estas direções a ideologia é o objeto de atenção crítica, também se fala de crítica da ideologia marxista, sociocientífica e neopositivística. Trataremos mais por extenso da crítica marxista da ideologia, porque ataca de modo particularmente violento a religião e a fé.

1.º — Antes de mais nada, para Marx vale que todas as manifestações da vida que caracterizam o homem como homem, procedem do ato básico do trabalho relacionado com um objeto e são modalidades dele. "A religião, a família, o estado, o direito, a moral, a ciência, a arte etc. são apenas modos especiais de produção, ficando sob sua lei geral".[1] Este axioma do pensamento marxista é a base da lei da concepção materialista da história, que dá a prioridade ao "ser social" em relação às formas (sociais) da consciência. Afirma que o *"processo vital espiritual"*, e com isto todas as instituições sociais criadas com vontade cônscia, são determinadas pelo *"modo de produção da respectiva vida material"*.

Com isto se estatui a dependência essencial da faculdade cognoscitiva humana do grau dado de desenvolvimento das forças produtivas materiais.

Está negada a possibilidade de uma história autônoma do espírito. As "formas sociais de consciência", sobretudo a religião, devem ser explicadas pela "base real", i.é, pela "estrutura econômica da sociedade" e até, como Engels escreveu mais tarde, "unicamente" por ela.[2] É verdade que não se quer excluir uma influência recíproca e assim um relacionamento mútuo entre o ser social e a consciência, mas "ultimamente" só a "produção da vida material" tem influxo determinante sobre a forma e a perfeição do conhecimento e da consciência de si numa sociedade.

Naturalmente Marx admite esta dependência da consciência em relação à evolução material da sociedade, também quanto ao seu próprio pensamento, mas sem chamá-lo por isso de "ideológico", porque este pensamento está cônscio do condicionamento próprio e social de todo pensamento. Apesar deste uso restrito do conceito, Marx preparou o modo de falar do marxismo-leninismo posterior. Segundo ele, todas as formas sociais da consciência pertencem ao âmbito da "ideologia", porque são dependentes da base econômica e determinadas por ela.

Para Marx são "ideológicas" só aquelas formas da consciência que não querem admitir a própria dependência, julgando representarem uma verdade supratemporal.[3] Este engano sobre o seu próprio

---

1. K. Marx, Philos.-okonom. Manuskripte, Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband 1, p. 537.
2. F. Engels, Vorrede zur engl. Ausgabe des Manifestes der kommunist. Partei, 1888.
3. Cf. K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie; F. Engels an F. Mehring, 14. Juli 1893; também uma análise exata do prólogo de Marx à "Kritik der politischen Okonomie", 1859, confirma esta exposição.

condicionamento social faz delas uma *"consciência falsa"*. Conjuntos de idéias que se consideram a si mesmos como de valor universal. Com isto defender também — ao menos indiretamente — o valor universal do estado social de desenvolvimento que de fato é apenas transitório, condicionado materialmente pelo estado social do desenvolvimento do qual provém.

Esta "consciência falsa", este engano de si mesmo sobre o condicionamento do próprio pensamento é característico para as sociedades de classes, i.é, todas as sociedades anteriores ao comunismo, nas quais, segundo Marx, o ser social se caracteriza pelo conflito insolvido, antagônico, entre as forças produtivas materiais mais desenvolvidas e as relações de propriedade atrasadas na sua própria evolução. Com efeito, aí a classe que cada vez domina e possui, tem interesse em apresentar como fundadas objetiva e universalmente válidas as condições existentes; a tal ponto ela está convencida do direito e da racionalidade do estado social que todo o seu pensamento é determinado por esta convicção e pelo interesse na conservação dessas condições. Por isto ela produz, sem que os seus pensadores devessem dar-se conta deste processo, construções mentais, que como a sociedade mesma, reivindicam valor absoluto. Como classes também nem sequer pode compreender a própria transitoriedade e com isto o caráter limitado de classes do seu pensamento, porque com isto deveria renunciar à sua própria existência. Logo, a consciência ideológica, por exemplo, a "burguesa", não atinge em todas as suas formas, necessariamente a realidade verdadeira — a sua própria condicionalidade e parcialidade — criando para si em lugar dela uma realidade imaginária, afirmando a sociedade burguesa como expressão válida das necessidades humanas. Portanto a "falsidade" desta consciência não é entendida por Marx no sentido de uma falsificação cônscia.

Segundo Marx, *falsidade da religião* consiste principalmente em que ela dirige a atenção para uma realidade ilusória, impedindo assim o conhecimento da realidade social contraditória. Por isto a "crítica da religião" é "a pressuposição de toda a crítica".[4]

Ademais Marx afirma que é uma característica da sociedade de classes que a classe dominante pode fazer com todos os meios de que dispõe, que a sua própria ideologia, antes de tudo a religião, seja também o patrimônio mental da classe oprimida, pois "a ideologia dominante é a ideologia dos dominantes". Com isto os oprimidos aceitam a ordem social dada como objetivamente válida chegando, só dificilmente, ao conhecimento dos seus próprios interesses.

---

4. K. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, Marx-Engels-Werke, vol. 1, p. 378.

Em resumo, se pode dizer: para Marx é ideologia o pensamento não desmascarado no seu condicionamento social e com isto votado cegamente como instrumento ao serviço de interesses sociais. Além disto, o marxismo-leninismo afirma: no socialismo se concede francamente a instrumentalidade do pensamento negado na sociedade burguesa: *o pensamento é instrumento, arma política.* Não visa o conhecimento da verdade de valor universal, pois não existe uma verdade (social) independente de interesses e de classes; por isto, qualquer pensamento, também o próprio, é ideologia, sem que por isto naturalmente as diversas ideologias tivessem o mesmo direito.

2.° — A sociologia da ciência (K. Mannheim) quer revelar a dependência de todo pensamento da realidade vital-social dada previamente. A diferença da doutrina marxista da ideologia é que ela não limita a "base real" do pensamento às condições de produção; além disto, exige que o conceito de ideologia possa ser aplicado sem julgamento de valor a *todas* as interpretações do "ser", finalmente renuncia a uma filosofia da história que, como a marxista, admite um progresso na realidade e com isto também na ideologia.

Não raras vezes a afirmação de que qualquer "visão" do "ser" é dependente precisamente deste ser e com essa ideologia passa insensivelmente à tese de que cada "visão" é igualmente certa e igualmente falsa, i.é, a um relativismo universal.

3.° — O positivismo (Th. Geiger) pensa que apenas proposições que podem ser controladas na "realidade espacio-temporal", são cientificamente justificáveis. *Juízos de valor* e ainda mais os conteúdos da fé religiosa são *ideologia,* quando são propostos como fundados objetivamente; pois não podem ser controlados do modo mencionado. Também este emprego do conceito muitas vezes passa inadvertidamente para a conclusão. Logo, afirmações que não podem ser fundamentadas de modo empírico-científico, não podem ser fundamentadas e simplesmente, não têm sentido.

## No centro do cristianismo está uma pessoa

Em que consiste a peculiaridade da fé cristã em oposição a cosmovisões e ideologias? O cristianismo vem de uma pessoa, de Cristo. Mas — poderia objetar alguém — o marxismo não vem também de uma pessoa, de Marx? Sem dúvida alguma, mas no modo da conexão entre a pessoa e a palavra também está a diferença essencial.

Cristo mesmo é o objeto da sua anunciação. Embora também na doutrina marxista tenha influído o caráter de Marx — como se dá em qualquer mestre — contudo ele não trata nunca diretamente de si. Pelo contrário Cristo mesmo é a palavra que ele comunica — e não um sistema doutrinário por princípio diverso da pessoa.

Em vez do conceito de "cristianismo", que também inclui a figura social-histórica e institucional da mensagem de Cristo, ficando por isto demasiadamente indeterminado, falaremos a seguir da "fé cristã".

## Todas as afirmações da fé cristã são afirmações sobre esta única pessoa: Jesus Cristo

Encontramos este conteúdo da fé cristã condensado nas afirmações em "eu" do evangelho de São João: "Eu sou o caminho", "Eu sou a verdade", "Eu sou a vida", "Eu dou a minha vida pelos muitos". A consciência de um eu destas asserções, talvez, esteja na sua culminância na declaração: "Sou eu — não temais!" Estas afirmações contêm a exortação dirigida a mim de reconhecer a consciência do eu que se exprime nelas, de deixar-me atingir, prender pela pessoa que fala assim, deixar que me tire o meu temor e que me dê a vida. Trata-se portanto do apelo de entrar numa relação pessoal para com a pessoa deste Jesus, deixar-me incluir na sua vida (passivamente) e confiar nele (ativamente).

Logo o elemento propriamente cristão consiste em que estou em face de uma pessoa, podendo e devendo entrar numa relação inteiramente pessoal para com ela. Esta relação, enquanto é dada como resposta àquele apelo, é a fé. Ela é provocada por este apelo, fazendo ao mesmo tempo que se compreenda no sentido mais próprio o parceiro e com isto também a sua exigência.

Na relação para com Jesus, a fé se dirige a um parceiro, que ultrapassa de longe a medida normal humana. Por isto, tal relação também significa mais para a minha vida, intervém nela de maneira diversa de uma relação humana normal. Tal relação — um amor interpessoal — pode tornar uma pessoa feliz e livre. A relação entre Cristo e o homem, a fé, pretende ultrapassar também este elemento "normal": não só quer mudar uma vida já existente, tornar feliz, mas dar vida nova, uma vida que não conhece limites, isto é, quer salvar.

## Primariamente a fé cristã é uma relação pessoal e não um sistema de conteúdos mentais

O elemento propriamente cristão portanto se assemelha mais a uma relação interpessoal de amor ou a uma relação de confiança do que a uma doutrina sobre quaisquer realidades. Quem assume tal relação naturalmente deve saber a quem ela se dirige. Sob este aspecto também um conteúdo que pode ser formulado, pertence indissoluvelmente à fé.

Se perguntássemos a uma mocinha enamorada ou a um moço apaixonado se o seu amor era uma cosmovisão, encontraríamos falta de compreensão já por causa da significação do conceito "cosmovisão" na lingagem de cada dia; este conceito seria sentido como completamente inadequado.

Logo, porém, que este jovem apaixonado começasse a falar do seu amor, logo que quisesse descrever o que lhe parece tão digno de amor na amada, poderia ser que recorresse a formulações que provêm de clichês determinados, matizados entre outros fatores, também pela cosmovisão; talvez, ao modo de falar sentimental de romances da moda ou, também, conforme à linguagem rudimentar tirada do ambiente "Hippie"... Daí pode acontecer que os conceitos ou comparações empregados não reproduzam de modo adequado o sentimento pessoal, ficando este mesmo sem ser expresso, porque o interlocutor respectivo não conhece expressões para ele.

Esta discrepância entre a realidade e as afirmações não teria muita importância, havendo uma verdadeira relação pessoal. O fato se torna trágico, se pelo uso de tais clichês se perde também a capacidade para a experiência original própria, amando-se, vivendo-se e sentindo-se apenas ainda nestas formas prefabricadas por estranhos.

## Na sua essência a fé cristã é uma relação para com uma pessoa e não para com o mundo

O seguinte se nos tornou claro: também o amor e a fé, como relação pessoal, se devem exprimir, não podem dispensar conteúdos representativos, pelo menos, sobre o parceiro, sobre aquilo que nele é digno de amor e o que o torna digno de confiança. Mas o elemento próprio da fé cristã não é a afirmação, pois esta se pode fazer e ter na cabeça, sem ter a relação da confiança para com Cristo — embora esta relação sempre se deva articular na afirmação de um conteúdo da fé e até já a pressuponha.

Mas a formulação de tais afirmações pode ser determinada também por concepções e modos de falar condicionados histórica e socialmente, porque sempre se deve servir do aparelho de conceitos de uma época e estado de cultura determinados, de modo que a afirmação mesma da fé também pode ser matizada a partir da cosmovisão. Mesmo o ato interno da fé pode ser modelado também pelo modo social de vida dado. Por exemplo, a imagem de Cristo do fim da antigüidade, aquela da Idade Média e da Renascença, é matizada também pela cosmovisão; coisa semelhante se pode dizer da consciência da fé da atualidade.

Com isto nem a fé, nem a afirmação dela se tornam uma cosmovisão, pois ela é uma relação interpessoal e não uma relação para com o mundo, tendo cada declaração da fé como objeto esta relação e o seu parceiro (Cristo).

Não sendo pois uma cosmovisão, nem o elemento propriamente cristão como relação pessoal, nem tampouco a sua afirmação conceptual, ainda será possível falar de modo racional de cosmovisão cristã?

## Num sentido derivado se pode falar de "cosmovisão cristã"

Pode-se falar legitimamente de cosmovisão cristã, quando com isto se entendem as pressuposições e conseqüências da fé em relação aos indivíduos, à sociedade, à história, ao mundo, como procede o cristão, primeiro fazendo intuitivamente que estas pressuposições sejam uma parte do seu mundo de representações ou, segundo, reunindo-as num sistema lógico de asserções.

1.° — A fé indica ao cristão uma *norma orientadora* para o seu processo; esta norma exige que ele viva assim como Jesus. Neste sentido a fé também nos oferece um quadro de orientações, de um modo comparável a uma cosmovisão. A *disposição básica* do cristão na sua relação para com o mundo e o ambiente poderia, com razão, ser chamada cosmovisão cristã. Em conseqüência da sua fé um cristão viverá os momentos importantes da sua vida — principalmente a doença e a morte — de outro modo que um não-cristão. Nunca se dará por totalmente abandonado. A paz interna que vem da fé — não devendo ser confundida com inércia espiritual! É um elemento da relação cristã para com o mundo.

2.° — Sendo que as asserções da cosmovisão cristã são derivadas da relação real entre Cristo e o homem, não se pode esperar que elas dêem uma resposta a todas as questões importantes de uma explicação do mundo ou interpretação da história, ou contenham princípios para a transformação concreta do mundo e da sociedade.

## Asserções da cosmovisão são apenas aquelas que se referem ao homem e a seu mundo, enquanto interpelados por Cristo

Do conhecimento da fé que afirma de todos os homens serem interpelados por Cristo seguem, por exemplo, como asserções de uma cosmovisão cristã (ou em outra conexão metódica de uma filosofia ou doutrina social cristã) que cada homem tem um valor original próprio e é pessoa; que as diferenças de raça e classe não atingem a essência do homem; que todos têm o mesmo direito à vida; que para o exercício deste direito os bens devem ser distribuídos correspondentemente (com justiça); que o homem na sua essência é dialogal.

Negativamente se pode excluir certas cosmovisões, prospectivos elementos cosmovisionais, como inconciliáveis com o cristianismo: assim, por exemplo, cosmovisões e filosofias, que negam expressamente a existência de Deus; cosmovisões cuja última asserção sobre o mundo e a história é a tese do absoluto acaso e da falta total de sentido; cosmovisões que consideram partes da realidade como más ou perversas por princípios; cosmovisões e filosofias, que não reconhecem o homem individual como portador original autônomo de direitos, i.é, como pessoa, vendo-o primariamente como parte de uma coletividade, sendo responsável, em última instância, unicamente a esta; cosmovisões e filosofias que para a solução de conflitos justificam a luta entre indivíduos e grupos, até o aniquilamento de um deles.

## Logo a cosmovisão propriamente cristã tem um campo muito limitado de afirmações

Quanto ao conteúdo (não quanto ao método) este campo de afirmações coincide com o campo de afirmações da filosofia e doutrina social propriamente cristãs.

Além disto, a fé cristã dentro dos limites indicados está aberta para diversas experiências do mundo e cosmovisões naturais, como também para diversas filosofias e doutrinas sociais: por exemplo, para a cosmovisão mágica de um silvícola primitivo (enquanto a sua compreensão do mundo não exclui relações pessoais); para a cosmovisão de hippies, do mesmo modo como para aquela de um comerciante empenhado, ou de um intelectual laborioso.

Portanto a fé cristã por si só ainda não decide (sempre dentro dos limites indicados!) que filosofia deve seguir a doutrina social, um cristão, se ele deve ser "progressista" ou "conservador", da "direita" ou da "esquerda", se deve realizar esta ou aquela política. Esta ques-

tão ele a deve resolver com a sua sã razão segundo sua experiência da vida, sempre diferente. Logo é absolutamente legítimo que cristãos aspirem a soluções diversas entre si de problemas sociais, travando debates intelectuais calorosos sobre estas diferenças.

É possível falar de uma política social propriamente cristã, enquanto e só enquanto tal política pode conscientizar de modo especial, por exemplo, da necessidade (fundada cristãmente) de assegurar, respectivamente, possibilitar, de modo mais amplo possível, a liberdade, autonomia e responsabilidade de cada indivíduo. A realização concreta desta aspiração novamente seria possível de modos diversos.

## Existem formas de ideologia cristã?

Na controvérsia com a afirmação de que o cristianismo, mais exatamente a fé cristã, é uma ideologia, se deverá perguntar pela significação deste conceito. Se na acusação de ideologia se trata simplesmente da afirmação de que a fé cristã é ilusória, o seu objeto uma invenção humana sem fundamento, a experiência mostra que promete pouco resultado engajar-se numa discussão desta tese indiferenciada. Ela é a expressão de uma recusa global da mensagem cristã. O testemunho ativo da fé aí é o meio mais apropriado para induzir o parceiro do diálogo a diferenciar e fundamentar mais a sua afirmação, mas principalmente a atender com nova atenção à mensagem do cristianismo.

Quando a suspeita de ideologia se estende a qualquer filosofia, qualquer cosmovisão, qualquer juízo de valor, afirmando-se a completa igualdade, isto quer dizer, irrelevância de todas as afirmações filosóficas e religiosas, seria o caso de se perguntar pelas pressuposições e implicações gnosiológicas desta afirmação; tratar-se-ia de esclarecer que este relativismo deve incluir a sua própria posição na igualdade de todas as asserções, eliminando-se a si mesmo.

Aqueles que fazem a acusação de ideologia de modo metodicamente cônscios, principalmente o marxista, em geral não visam o conteúdo de uma afirmação e à reivindicação de verdade unida a ela. A pergunta do crítico de ideologia não é: Estas opiniões são verdadeiras? mas sim: Por que são defendidas como verdadeiras? O crítico da ideologia não dá por respondida esta pergunta, enquanto se apontam razões internas de uma asserção ou a evidência objetiva. Interessa-o o efeito social intencional ou não da afirmação, realmente dado. Para explicar esta repercussão e a intenção que visa à mesma, ele investiga a proveniência que liga a afirmação, teoria ou exigência às circunstâncias sociais da vida dos seus adeptos. Assim Marx e Engels escrevem: "Não se parte daquilo que os homens dizem...; parte-se dos homens

realmente ativos, expondo-se a partir do seu processo vital real; de seu real processo vital resulta também a evolução dos reflexos ideológicos e ecos deste mesmo processo vital... A moral, a religião, a metafísica e outras ideologias e as formas de consciência, que lhes correspondem, com isto não conservam mais a aparência de autonomia". [5]

## A acusação de ideologia ignora o elemento específico da fé: a fé como relação pessoal e igualmente as asserções sobre a pessoa de Jesus como o termo desta relação

Esta suposição de que afirmações morais, religiosas e filosóficas são "reflexos" do processo vital determinado pela classe significaria de fato a renúncia a toda verdade de valor universal nestes âmbitos. A verdade sempre quer ser reconhecida também pelos outros, i.é, quer ser obrigatória universalmente; sem isto não seria possível a comunicação entre os indivíduos e os grupos. O marxismo quer evitar esta conseqüência do relativismo, pretendendo falar em nome da "humanidade", que tem o seu porta-voz obrigatório universalmente nos oprimidos, no proletariado, em Karl Marx e hoje no partido comunista.

A acusação, inspirada marxisticamente, de que o cristianismo é uma ideologia, afirma que ele se originou por interesses sociais — como ideologia das massas oprimidas do império romano, servindo também hoje como parte da consciência burguesa, a tais interesses.

É simplesmente impossível querer explicar de tal modo a pessoa de Jesus e a sua repercussão histórica. A ciência da história hoje está em condições de refutar como falsa esta afirmação sobre a origem das comunidades cristãs.

Mas o cristianismo não pode estar servindo a interesses sociais, exercendo assim o papel de uma ideologia? Naturalmente um cristão tem interesses sociais. Até certa medida o interesse numa determinada maneira social de viver — como vimos — também pode ser determinado entre outros fatores pela fé, por exemplo, o reconhecimento de direitos fundamentais intangíveis, como o direito de cada pessoa — também dos ainda não nascidos — à vida.

---

5. K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, Marx-Engels-Werke, vol. 3, p. 26s. Indicações bibliográficas.

E. Hölzle, Idee und Ideologie, Munique 1969 (em geral sobre o problema da ideologia).

H. R. Schlette, Philosophie-Theologie-Ideologie, Colônia 1968.

K. Rahner, Ideologie und Christentum, em: Schriften zur Theologie (1965), vol. 6, pp. 59-76.

Enquanto todas as exigências socialmente importantes são chamadas ideologia, sem que esteja ligada a este termo uma valorização, só se poderia objetar contra tal modo de falar que causa confusão.

Mas onde com o conceito "ideologia" se une a acusação de que as exigências do evangelho ou também a doutrina social cristã, em sentido mais restrito, estão servindo na realidade, sem que os seus defensores o queiram admitir, a interesses condicionados pela classe ou pela política de poder, sendo assim "consciência falsa", deveria ser apresentada a prova disto.

A acusação de ideologia não só visa um interesse secreto de poder, mas também à função de consolação da fé, que afastaria do interesse por direitos sociais. Quanto a esta acusação, antes de mais nada se deve verificar, se ela não supõe uma escala determinada de interesses simplesmente como válida (por exemplo, que a luta de classes e certas formas do uso do poder social têm mais valor do que a experiência de "consolação"), expondo-se à pecha de ideologia. Além disto, se deve ter em conta que a consolação, que o Evangelho promete aos crentes, não quer desviar a atenção de uma falta de competência talvez existente. Ela significa antes que também os múltiplos fracassos no engajamento pelos outros ainda têm um sentido. A "consolação" que leva a nos contentarmos conosco mesmos não é própria do cristianismo; pelo contrário: ele inquieta e obriga a mudar de mentalidade.

## O pensamento cristão se pode tornar ideológico, quando abandona a sua própria origem

À área periférica das asserções, que se referem propriamente à fé, pertencem também afirmações sobre o proceder moral (para que a relação do homem para com Deus possa ser realizada), em certas circunstâncias também teses sobre conexões da história da evolução (para que possa ser conhecida a natureza peculiar da atividade divina). Nesta periferia cabe uma palavra importante à ciência e experiências naturais. Se uma autoridade eclesiástica pensasse que aí pode dar decisões definitivas por meio do seu próprio saber só por si, não só facilmente cairia em erro, mas tal decisão também poderia tornar-se ideológica, procurando exercer controle de domínio sobre o pensamento e as ações de outros, podendo esta intenção ficar perfeitamente incônscia aos que a têm (cfr. o "caso Galilei").

Não tem também a *exclusividade* pretendida por Jesus e pelo Evangelho, traços ideológicos? "Ninguém chega ao Pai senão por mim", i.é, a relação para com Deus, onde quer que seja realizada, tem a Jesus por mediador e até por autor. De fato esta pretensão é irri-

tante, é uma pedra de escândalo, que só pode ser compreendida na fé mesma. Mas é falso chamá-la de ideológica, porque aqui não está falando um interesse social de domínio, mas a exigência do domínio de Deus mesmo.

Também nesta conexão, porém, pode surgir ideologização, se a Igreja faz valer o seu direito legítimo de interpretar a mensagem de Jesus de uma forma que faz esquecer que as suas afirmações apenas são mais exatas do que as dos "hereges", mas ainda não exauriram a verdade toda que portanto também a Igreja ainda deve aprender.

Finalmente a pecha de ideologia ainda pode ser vista quanto a muitas outras formas de uma cosmovisão cristã, pois nelas interesses da fé, muitas vezes se confundem inseparavelmente com idéias de classes sociais ou de toda a sociedade condicionadas temporalmente. Assim com razão se pode falar de uma "ideologia cristã de império" depois de Constantino, de uma ideologia das cruzadas ou da ideologia da "santa aliança" com as suas tendências restaurativas.

Por mais evidente que seja, que cada grupo social tem os seus interesses, contudo, precisamente no tempo atual, em que a consciência foi aguçada pela crítica da ideologia, se deve atender que nem grupos sociais dêem os seus interesses especificamente sociais como fundamentados cristãmente, nem exigências concretas, que servem ao bem comum, recebam a consagração de revelação cristã, sendo que como postulados concretos sempre também poderiam ser de outra natureza. Também a Igreja deve reunciar a querer tomar posição em face de todas as questões de interesse social. De outro modo facilmente a fé ficaria exposta à suspeita de estar servindo ao encobrimento de interesses muito terrenos, i.é, à suspeita de ser ideologia. A comunidade dos crentes só se deveria tornar ativa como força social, quando estão em jogo as pressuposições e conseqüências imediatas da fé, relativas à sociedade. Em todos os outros casos a Igreja deve deixar aos seus membros a tomada de posição, que será diferente conforme a diversidade da experiência, compreensão e situação dos interesses.

Sob o ponto de vista social, a "liberdade dos filhos de Deus" se mostra precisamente em que aquele que crê no reino de Deus, pode enfrentar de modo mais distanciado todas as concepções sociais e do poder político do que aqueles que não têm fé, para os quais a vida se completa definitivamente nestas formas.

A fé cristã, que exorta para o engajamento terreno e contudo não vê no mundo a consumação da vida, se mostra superior a todas as ideologias políticas quanto à liberdade soberana que inspira.

# A METAFÍSICA E A FÉ CRISTÃ

PROF. DR. WALTER BRUGGER S.I.,
Universidade Filosófica de
München, Alemanha.

Por muito tempo, era a convicção incontestada de todos os teólogos que a metafísica e a teologia cristã têm alguma coisa a ver uma com a outra. Hoje não é mais assim. Não poucos teólogos acham que a teologia pode dispensar a metafísica. Talvez não o digam expressamente, mas é a sua opinião não externada. Como seria possível, se não fosse assim, que na formação dos teólogos quase não tenha mais lugar a filosofia, principalmente a metafísica?

A nossa pergunta, porém, não se refere à relação entre a metafísica e a teologia cristã e sim àquela entre a metafísica e a fé cristã. Na teologia cristã se trata da ocupação científica com a fé cristã, trata-se de pensar o conteúdo da fé, na medida em que é possível. Pode-se mostrar que para isto é necessário servir-se da metafísica. Mas que terá a ver a metafísica com a fé cristã, a fé cristã vivida de modo pré-científico? Deverá cada um ser antes um metafísico, para poder viver cristãmente? Ninguém quererá afirmar isto sem mais. Qual é então o sentido do nosso tema?

Antes de mais nada uma observação prévia, sobre o que aqui entendemos por metafísica. Com efeito, logo se poderia perguntar, que forma histórica da metafísica estamos entendendo, principalmente se é a metafísica tomística, recomendada oficialmente pelos papas ou alguma outra? Por mais razões que se possam fazer valer a favor de uma forma histórica especial, na qual se apresenta a metafísica em oposições a outras formas, a nossa pergunta é mais básica e quanto a esta pergunta também tomamos a metafísica de modo mais fundamental como atitude metafísica, como uma dinâmica do espírito, que não admite que se lhe proíba o pensamento em nenhuma

das dimensões que lhe são possíveis, nem como reflexão sobre perguntas. A pergunta radical mesma é metafísica, o solo da qual brota toda a metafísica. Naturalmente a metafísica neste sentido também encontrará as formas históricas da metafísica com as suas respostas, elas as examinará, aceitará alguma coisa, rejeitando outras; mas isto é secundário e pode ser deixado de lado aqui.

Logo, que tem a ver com a fé cristã a metafísica que acabamos de especificar? Mais uma vez poderá parecer nada, pois na fé cristã não se trata de pensar e saber, e sim de que o homem se entregue totalmente a Deus. Com efeito, o objeto da nossa fé não consiste em primeiro lugar em teses, mas este objeto é Deus, Deus que se nos revela em Cristo. Na fé se trata da salvação e da reconciliação com Deus. Mas isto não tem nada a ver com a verdade e o conhecimento? Quando Jesus tornou a encontrar o cego de nascimento curado por Ele, lhe perguntou: "Crês no Filho do Homem?" Ele respondeu, dizendo: "E quem é, Senhor, para que eu creia nele?" Jesus lhe disse: "Tu o viste. É aquele que está falando contigo". Então ele disse: "Creio, Senhor". E prostando-se, o adorou (Jo 9, 35-38). Entre a exortação à fé expressa pela pergunta e a fé mesma, está uma pergunta e uma resposta, está um conhecimento. Devemos saber em quem cremos. Também S. Paulo confessa: "Sei a que dei fé". Ou deveríamos crer em qualquer charlatão? O fato de que a fé em Deus e em Cristo tem alguma coisa a ver com asserções, consta da repreensão que o ressuscitado dirigiu aos discípulos de Emaús: "Ó homens sem inteligência, como é tardo o vosso coração em crer o que os profetas anunciaram!" (Lc 24, 25).

Mas os cristãos de hoje têm uma fé, que se quer orientar pela verdade? Tomemos os cristãos, os católicos, que têm uma experiência da fé, uma experiência que interpretam cristãmente, nos quadros da tradição e professam cristãmente. Até onde se estenderá o círculo de tais homens? Não serão apenas grupos pequenos, muito limitados? Em tempos antigos o quadro da tradição histórica estava circunscrito firmemente. Hoje os limites se tornaram fluidos. A parte daquilo que no conjunto da doutrina eclesiástica se tornou bem comum de todos os católicos é pequena e a sua compreensão, confusa. A confissão especificamente católica e cristã, as mais das vezes, é aceita apenas como fundamentada historicamente; a experiência religiosa em parte já é interpretada nas formas de outras religiões orientais, a profissão da fé já totalmente relativizada. Do fato de que não só os cristãos têm um acesso à salvação — esquecendo-se que fora de Cristo ninguém pode chegar à salvação, quer o conheça quer não — se conclui erroneamente que o cristianismo é apenas uma das muitas formas em que o caminho para Deus tem a sua expressão.

E qual é a origem destes sintomas de dissolução, que se estendem muito além daquilo que os dirigentes cristãos podem perceber, porque se processam conservando-se as formas tradicionais do culto? A causa é a falta da vontade de ter a verdade. Isto é o caso do modo mais pronunciado entre aqueles que conservam a fé tradicional sem a fé experimentada existencialmente, meramente porque ainda é costume na família, no parentesco e na sociedade em que se movem. Mas também entre aqueles que vivem a sua fé existencialmente, a fé formulada eclesiasticamente é tida menos a expressão da verdade, que deve ser reconhecida em toda a parte, mesmo em ambientes, nos quais aparece misturada com o erro, do que como a segurança do grupo e da identidade, que lhes inspira uma posição enérgica de oposição a um ambiente que pensa de outro modo. A Igreja se torna para eles uma seita muito afastada da sua missão de agir sobre o mundo. A fé se torna para eles uma ideologia, que não pode ser posta em dúvida por ninguém e por nada. São católicos, porque são católicos. Perguntar por que o são, seria para eles um pecado contra a fé.

Quer a fé formulada eclesiasticamente seja considerada como ideologia obstinada, nascida da angústia e do impulso da afirmação de si mesmo, quer como interpretação condicionada apenas historicamente e no fundo arbitrária de experiências subjetivas, ambas as coisas têm por suposição comum que a fé cristã nem como experiência existencial, nem como asserção formulada tem qualquer coisa a ver com a vontade radical da verdade e com isto nem com a metafísica. Mas uma profissão da fé, na qual não se exprime a convicção de verdade absoluta — sem qualquer estreiteza ideológica — não merece aceitação, é estéril e sem vigor. Logo porém que a fé se apresenta como reivindicação da verdade, ela se deve deixar questionar. Então não basta o "creio, porque creio". Então a fé deve dar conta de si mesma. A quem? A todos que perguntam à vontade radical da verdade.

A reivindicação da verdade não só no sentido existencial, mas também quanto aquilo que se crê inevitavelmente, contém também a reivindicação de se poder sustentar em face de qualquer outra verdade já conhecida. Isto significa não só que nenhuma verdade na medida em que é verdadeira, pode contradizer a qualquer outra verdade, mas também que toda a verdade tem uma ligação e unidade com toda outra verdade. A apologética antiga procurava esta união na unidade da cosmovisão.

Quando se evidenciou que isto era impossível, os apologetas tentaram neutralizar todas as objeções imagináveis contra os con-

teúdos da fé de modo que diziam que as ciências, principalmente as ciências naturais, se ocupavam com uma realidade, que não tinha pontos de contato com aquilo de que fala a fé, de modo que nunca poderia surgir uma contradição entre a fé e a ciência. Com isto pareciam removidas todas as dificuldades. Mas com isto também estava eliminada a maior parte de todo o caráter de realidade daquilo de que fala a fé — pois ela não fala só de Deus — a fé se achava reduzida a uma vivência subjetiva, os seus conteúdos a objetivações mitológicas do sujeito, esquecida a reivindicação de verdade. Mas como uma fé que desistiu desta reivindicação ainda se pode tornar praticamente eficaz, a não ser só nas formas falhas de uma ideologia?

A fé que encontra a palavra de Deus expressa em documentos, que remontam a um tempo, que tinha outra cosmovisão do que nós, em documentos que o homem daquele tempo só podia compreender dentro das formas da sua concepção do mundo, tal fé hoje obviamente deve distinguir entre a forma das afirmações da fé, forma esta condicionada pela imagem do mundo e o conteúdo se afirma nesta forma. Mas apesar de separar da forma a asserção determinada pela cosmovisão, a Igreja que atesta a fé deve poder apresentar como realmente digno de fé aquilo que é afirmado. Todos admitirão que isto não se pode realizar por uma tradução para a nossa concepção científica do mundo. A realidade visada especificamente nas afirmações da fé não é objeto das ciências. Aquele que ensina a fé e aquele que interroga a fé estão perante a diferença entre a realidade acessível às ciências experimentais e a realidade como tal que não coincidem uma com a outra. Estão perante a pergunta, se esta diferença é apenas um postulado da fé ou se já existe antes da anunciação da fé. Se é apenas um postulado da fé, o mundo da fé é apenas um mundo utópico de sonho e à experiência de Deus falta qualquer dimensão metafísica e com isto também qualquer significado ou significação objetiva, não sendo esta experiência mais do que apenas mera fluorescência da nossa consciência. Se pelo contrário se pode provar que ela existe de modo independente de qualquer forma histórica da fé, então de antemão em cada homem, quer creia, quer não, existe uma dimensão possível de legítima fé.

Com efeito, para nos convencermos de que a diferença mencionada tem fundamento, não é necessária a fé; basta a vontade do questionamento radical. Tal interrogação entre outras coisas descobre que aquilo que pode ser apreendido cientificamente sempre está determinado pela sua correlatividade para com o homem que apreende (observa, mede). Mas o intelecto que reflete sobre si mesmo ao mesmo tempo examina esta correlatividade do homem e do mundo experimental quanto à sua realidade como tal e quanto à incondicionalidade

dela. Logo, a diferença entre esta ou aquela espécie de realidade particular e a realidade como tal, a qual não pode mais ser determinada relativamente, não só se revela perante a fé, mas é uma conseqüência da interrogação radical mesma. Qualquer afirmação de que a nossa subjetividade e a realidade experimental que nos cerca e está aberta para as ciências são as únicas realidades, sendo outras espécies de realidade, de que fala, por exemplo, a fé cristã, impossíveis e meras fantasmagorias cerebrinas, qualquer afirmação tal, segundo o que ficou dito, é inconsistente em si, já que nega sem razão a diferença mencionada. Tal afirmação só é possível como negação da vontade de ter a verdade, como supressão do questionamento radical como tal.

Logo, a metafísica no sentido exposto tem alguma coisa a ver com a fé cristã? Sem dúvida alguma. Só ela torna possível uma fé que é outra coisa do que uma ideologia fanática. Só ela torna possível que numa época caracterizada pela ciência se dê às asserções da fé uma significação real, não ficando essas afirmações reduzidas apenas a meras categorias intramundanas, não sendo integradas violentamente numa imagem científica do mundo e com isto falseada, mas sendo relativizada esta cosmovisão mesma assim como é necessário e acertado.

Será então que cada crente é um metafísico? Certamente, assim como cada homem como ente racional e por predisposição é um metafísico e além disto o é como homem que fez a pergunta radical pela verdade, ouvindo e aceitando a resposta na palavra de Deus. Mas se é assim, é óbvio que aquele que por vocação anuncia a fé — como mensageiro da palavra da verdade e não como fanático de uma ideologia — não pode menosprezar impunemente a metafísica, devendo antes dedicar-se a ela mais do que o simples fiel. Coisa semelhante porém, vale também quanto às pessoas cultas e tanto mais quanto por vocação mais se ocupam com as ciências, pois quem não capta a diferença metafísica mencionada, se priva a si mesmo da possibilidade de ser cristão de modo intelectualmente honesto.

# IV

# FILOSOFIA CRISTÃ: NOÇÃO E UMA VISÃO PANORÂMICA

# FILOSOFIA CRISTÃ

PROF. DR. JOSEF DE VRIES S.I.,
Universidade Filosófica de
München, Alemanha.

O nome de "filosofia cristã" não era desconhecido à antigüidade cristã. Não obstante levou muito tempo até se tornar termo técnico. E. Gilson, no apêndice da sua obra "L'esprit de la philosophie médiévale",[1] enumerou 79 autores, de Erasmo a Maritain, que usam esse termo, embora nem de longe todos no mesmo sentido. Em tempos passados a "filosofia cristã" era, na maioria das vezes, entendida simplesmente como a sabedoria cristã, expressa na doutrina de Cristo e do Novo Testamento, bem como numa vida correspondente a ela. Só mais tarde a palavra "filosofia", inclusive na fórmula "filosofia cristã", tomou o atual sentido específico, generalizado lentamente desde a Idade Média, a saber, o de uma ciência das últimas causas de todo ser, baseada não, como a teologia, na revelação divina, mas na razão humana. Segundo isso, a "filosofia cristã" viria a ser o seguinte: como "filosofia" seria um conhecimento baseado na razão humana, mas como "cristã" denotaria uma influência decisiva da fé cristã.

## 1. A problemática da "filosofia cristã" na década de 1930

Era neste sentido que Gilson entendia o termo, quando designava a filosofia medieval como "filosofia cristã". Parece que antes dele não se via nenhum problema nesse conceito, certamente por falta de

1. E. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, 1932, 1948, pp. 413-440. Notes bibliographiques pour sevir a l'histoire de la notion de philosophie chrétienne.

reflexão sobre o seu significado implícito. Desde, porém, que Gilson o declarara com toda a clareza, era inevitável a objeção: Não será uma contradição que a filosofia medieval, por um lado, é filosofia e não teologia, i.é, baseada na razão humana e não na revelação divina, e, por outro lado, seu teor doutrinário é também determinado pela revelação divina? Não admira que a obra de Gilson desencadeasse na França uma grande controvérsia sobre a legitimidade da noção de "filosofia cristã". Numa sessão da Société Thomiste, em 1933, surgiu uma discussão animada entre Gilson e P. Mandonnet, também este renomado historiador da filosofia medieval, a respeito do direito de chamar, por exemplo, a filosofia de S. Tomás de "filosofia cristã".[2] À pergunta de Gilson: "Onde foi que S. Tomás encontrou a idéia da criação?" Mandonnet respondeu afoitamente: "Foi ele mesmo que a constituiu". Ora, formulações tão extremadas, negando toda influência da fé sobre a filosofia, tinham que suscitar dúvidas sobre o acerto dessa tese.

Ao passo que na França a discussão do problema, partia do livro de Gilson e da história, na Alemanha era antes um desiderato prático, a saber, o de uma atitude inequivocamente cristã dos cientistas católicos, que levava à discussão sobre a "noção dos cientistas católicos" da ciência, centrando-se pela sua dinâmica intrínseca na noção de "filosofia cristã". Principal representante de uma das partes era *Franz X. Münch,* secretário geral da associação dos acadêmicos católicos; do outro lado encontravam-se figuras proeminentes da Sociedade de Görres (Görres-Gesellschaft), entre os quais destacamos o filósofo friburguense Martin Honecker.[3] Fr. X. Münch e seus seguidores sustinham que muitos cientistas católicos, no intuito de serem plenamente reconhecidos pela ciência liberal, tenham incorrido numa perigosa dependência do pensamento e investigação da nossa época secularizada. A ciência autêntica, diziam eles, não exige uma posição "neutra", mas uma atitude radicalmente cristã do *homem todo,* a qual, na noção liberal da ciência, cedeu lugar a uma atitude fundamentalmente errada. Exigia-se, pois, uma "ciência baseada na fé". — Em oposição a isso Honecker nega que o católico, em qualquer investigação científica, deve fazer da fé a base da sua pesquisa. Não é

2. La philosophie chrétienne (Journée d'études de la Société Thomiste 2; Juvisy, 11 Sept. 1933), Juvisy 1933, pp. 62-72; lugar citado p. 71.

3. Como exposição sucinta e por assim dizer programática dos dois pontos de vista podem ser considerados, por um lado: F. X. Münch, Grundsätzliches zu den Salzburger Hochschulwochen, em: Der Katholische Gedanke 6 (1933), pp. 11-24, e ainda: Idem, Religion und Geistigkeit, ibid., pp. 148-152; por outro lado: M. Honecker, Katholizismus und Wissenschaft, em: Zweite Festschrift der Görres-Gesellschaft, 1933, pp. 3-14.

alheia ao pensamento católico, dizia ele, uma atitude científica puramente natural, colocando as convicções religiosas entre parênteses. O método da pesquisa é o mesmo para o crente e o ateu. Se a crença religiosa fizesse parte da pesquisa e do ensino, tornar-se-ia impossível a instrução de homens sem base religiosa. Além disso Honecker poderia ter chamado a atenção sobre o proceder da Igreja que rejeitou o tradicionalismo, i.é, a doutrina de que toda ciência filosófica de alcance religioso pressupõe a fé.

Sem dúvida, ambas as partes vêem uma coisa certa; o que não entendem é que o respectivo acerto de cada uma está em planos diferentes e que, por conseguinte, não há contradição entre as duas sentenças. Um desses planos é o da atitude "existencial" e pessoal do investigador, e o outro o da demonstração lógica. Como toda ação humana, assim também toda atividade científica do cristão deve "basear-se na fé", no sentido de seu trabalho ser feito numa atitude fundamentalmente cristã, de acordo com a procura do bem em sentido cristão. Isto vale inclusive do trabalho do matemático cristão. Mas seria ridículo falar por isso de uma "matemática cristã", diferençando-se intrinsecamente de uma "matemática não-cristã". A matéria da matemática é determinada unicamente pela sua estrutura lógica, e esta não é diferente para o matemático crente e o incrédulo.

## 2. Filosofia e ciência particulares

Mas é isso bem assim em todas as ciências, e nomeadamente também na filosofia? No que toca às ciências naturais, logo se pensa no "caso Galilei". Naquele tempo certos teólogos cristãos entendiam ter que defender uma espécie de astronomia "bíblica", e neste sentido "cristã", contra Galilei. Isto há muito tempo é reconhecido como erro. Hoje em dia um problema, para o qual a fé parece exigir uma solução diferente das ciências, será talvez a possibilidade do milagre. Mas isso é só aparência. Na realidade nem a convicção cristã da possibilidade do milagre, nem a sua impossibilidade sustentada por alguns cientistas é uma verdade científica. Fiel aos métodos, o cientista só pode afirmar: tal e tal fato, por exemplo, a cura repentina de grave doença orgânica, não tem explicação científica (médica), por estar em desacordo com as leis conhecidas da natureza. Se, além disso, ele afirmar que esse fato é absolutamente impossível e que, por isso, o relato deve ser tido como inverídico, ele ultrapassa os limites da sua disciplina, admitindo uma tese não demonstrada pela ciência, a saber, a tese de não existirem forças superiores à "natureza" ou então a de uma intervenção de tais forças estarem de antemão excluídas. Ainda que a um cientista incrédulo tal tese pareça talvez evidente,

o certo é que ela não pode nem ser demonstrada, nem refutada no plano das ciências naturais. Neste e em semelhantes assuntos a ciência natural não tem competência. Por isso, não há "ciência natural cristã", embora haja "naturalistas cristãos", os quais, tratando-se de problemas desta espécie, darão, talvez, baseados na sua fé cristã, respostas diferentes dos seus colegas ateus. Mas como o cientista não-crente não tem direito de dar sua resposta por resultado da ciência, assim tampouco o pode o cientista cristão a respeito da sua opção.

Importante para o nosso problema da "filosofia cristã" é saber, se na filosofia acontece a mesma coisa que nas ciências. Se sim, não haverá filosofia que faça jus ao nome de "filosofia cristã". Há sem dúvida problemas, que põem o filósofo na mesma contingência do cientista no tocante à possibilidade do milagre. Ensina, por exemplo, São Tomás de Aquino, não ser possível uma prova filosófica do começo do mundo no tempo, não obstante ele, como cristão crente e teólogo, o admitia.[4] Julga, porém, ser, sim, possível demonstrar filosoficamente que o mundo — quer no tempo, quer desde a eternidade — foi criado por Deus, i.é, que o mundo não foi apenas "formado" de matéria incriada, mas foi produzido, como costumamos dizer, "do nada", i.é, sem uma matéria independente do Criador, matéria "eterna".[5]

Aqui é difícil não objetar. Pois bem, se a "criação" do mundo no sentido explicado pode ser demonstrada filosoficamente, por que então nem sequer os maiores filósofos da antigüidade pagã, inclusive Platão e Aristóteles, chegaram a esta verdade, embora a atingissem filósofos cristãos de muito menor talento? Não basta a resposta de Mandonnet, dizendo que a filosofia, como toda ciência humana, faz progressos;[6] pois retruca-se necessariamente: por que então os filósofos que abandonaram o cristianismo perderam esse progresso? Não se poderá negar que nesta questão há uma influência do cristianismo sobre a temática filosófica, e por sinal sobre o seu conteúdo.

Pois bem. E neste caso tal "filosofia" não será uma "teologia camuflada"? Aqui está o nó do problema. Os que negam a "filosofia cristã" consideram a filosofia, como todas as ciências, exclusivamente como sistema lógico, tirando de certos princípios ou proposições básicas outras proposições segundo os conhecidos métodos lógicos. Sem dúvida, a filosofia pretende ser tal sistema, embora seus métodos sejam diferentes das ciências particulares. Ela se distingue da

4. S. Th. I q. 46 a. 2.
5. S. Th. I q. 44 aa. 1-2; a prova da criação do mundo apresentada nesse lugar é inquestionavelmente filosófica.
6. La philosophie chrétienne (cfr. anot. 2), p. 71.

teologia por usar somente princípios tirados da experiência imediata ou evidentes para a razão humana, recusando princípios admitidos só pela fé. Ora bem. Entendendo a filosofia só como sistema lógico de proposições, não tem cabimento um problema da "filosofia cristã". Pois para uma "filosofia" considerada somente como sistema lógico sob "cristã", deveria ela conter na sua própria estrutura lógica proposições demonstráveis pela revelação cristã; mas então ela deixaria de ser, no seu conjunto, filosofia, tendo, quando menos, partes teológicas.

## 3. Historicidade e caráter pessoal da ciência filosófica

De fato, porém, toda ciência não é só sistema, ou seja, uma *matéria* elaborada, mas também resultado de uma *atividade*, a qual depende de muitos condicionamentos pessoais e reais, essencialmente históricos. A pura consideração lógica abstrai dessas condições históricas, inclusive dos esforços mentais e atitudes, sem as quais não se faz nenhuma ciência. Mas esse esforço de elaboração que está na base da ciência fixada nos livros e do qual abstrai a consideração lógica, é inspirado por um fim e pelo desejo da sua realização. Tudo isso faz parte da "historicidade", da realidade concreta da ciência. Sem o levar em conta não se pode entender a realidade concreta.

Daí se conclui o seguinte: por mais necessárias e objetivas que sejam as relações lógicas entre as partes da ciência, na sua realidade concreta a ciência depende de decisões humanas livres. E isso vale da filosofia em grau eminente, não tanto, é verdade, das questões secundárias, por exemplo, uma filosofia das ciências, mas tanto mais dos problemas, que sempre foram considerados questões centrais da filosofia, embora sejam hoje em dia muitas vezes relegados a segundo plano a favor das questões secundárias. Como se sabe, *Kant* enumera como problemas centrais os seguintes: 1. Que podemos saber? 2. Que devemos fazer? 3. Que podemos esperar? 4. Que é o homem? [7] São problemas esses que se impõem ao homem com certa necessidade, problemas "existenciais". Se, como problemas necessários, dependem menos que a maioria dos problemas científicos da liberdade humana, não se pode dizer outro tanto das respostas que se lhes dão. Estas respostas, na medida que são possíveis, não representam apenas um enriquecimento da ciência, mas têm importância palpitante para a vida. Isto vale inclusive da resposta à pergunta "Que podemos saber?", quando ela não se refere a objetos puramente científicos, mas aos grandes problemas vitais da origem e fim do

7. Kant, Logik, Einleitung III (akademie-Ausgabe), Bd, 9, p. 25.

homem, o sentido da sua vida e a sobrevivência à morte. Tais problemas o homem não trata com aquela desinteressada neutralidade e fria objetividade dos problemas matemáticos. Aqui vale o dito de Platão: "Temos que virar-nos com toda a alma" para conseguirmos a intelecção suprema, assim como alguém que está olhando para o escuro tem que virar-se com todo o seu corpo para enxergar a luz. [8] Quer dizer, tais convicções não se formam pela mera inteligência, resultado de processos mentais necessários, mas por decisão livre e pessoal. Isso não quer dizer que neste caso a decisão é forçosamente irracional. Significa somente que os argumentos racionais, ainda que logicamente corretos, não levam por si sós ao assentimento.

Se é *por esta razão* que Kant considera os argumentos da existência de Deus insuficientes para "crer em Deus", podemos sem escrúpulo dar-lhe razão, antes devemos fazê-lo. Definindo os "argumentos" como razões que "forçam" a assentir, não existem "argumentos para provar a existência de Deus". São Tomás, julgava, sim, que quem entendesse verdadeiramente os argumentos da existência de Deus, seria por eles determinado (movetur) e teria com isso uma "ciência" que não é livre. Mas nas questões em que a razão não é determinada pela evidência (imediata ou mediata) do objeto, o assentimento se dá, segundo ele, por livre decisão da vontade. Neste caso, quando não se vence a dúvida, haveria "opinião"; mas quando se dá o assentimento com certeza, sem medo de errar, temos a "fé". [9] É surpreendente encontrarmos na "Crítica da razão pura" de *Kant* uma distinção da ciência, fé e opinião, notavelmente paralela à de São Tomás de Aquino, embora sejam diferentes as formulações. Kant chama "fé" a aceitação subjetivante suficiente, mas objetivamente insuficiente, opondo-a por uma lado à "opinião", que é também subjetivamente insuficiente, e por outro lado à "ciência", suficiente, subjetiva e objetivamente. A "suficiência objetiva" de Kant se deverá entender no sentido em que São Tomás diz "determinado pelo objeto" e por isso certo para qualquer pessoa — bem entendido após a reta compreensão das razões. Talvez apareça no primeiro instante mais audaz interpretar o termo kantiano "suficiente subjetivamente" como "suficiente para um assentimento firme em livre decisão"; mas será difícil dar-lhe outra interpretação, se quisermos salvaguardar a diferença da "opinião". Assim Kant chama "fé" o assentimento fundado em razões subjetivamente suficientes da razão prática. A isto corresponde o uso moderno, segundo o qual uma convicção religiosa ainda quando não

8. Politeia, 518 c-d.
9. S. Th. I-II q. 1 a. 4.

fundada na revelação divina, é chamada "fé" (ao menos em sentido lato).[10] Não podemos aqui explicar por extenso por que os argumentos da existência de Deus não são para Kant nem sequer "subjetivamente suficientes"; para entendê-lo basta notar que o "princípio de causalidade", no qual eles se fundam, significa para Kant apenas o princípio, válido só no mundo da experiência, da necessidade da causalidade natural.

As razões de tal "fé", quando delas temos consciência reflexa, são "razões filosóficas", levando, como foi dito, somente a um assentimento firme num homem, que pela sua disposição pessoal está inclinado a decidir a aceitação. Aliás é mais provável que em geral a livre adesão à fé já existe no homem antes da reflexão filosófica. Mas pela reflexão ela se torna convicção filosófica, sem com isso deixar de ser livre adesão à fé. Nisso aparece claramente a diferença entre a demonstração lógica que tem valor universal por si mesma, e a aquisição, ou assentimento, ou convicção pessoal.

Aliás, esse caráter de assentimento fundado em livre decisão não é exclusivo da fé, mas compete também à recusa da fé, tanto na forma da negação de toda verdade religiosa como na dúvida livremente consentida, a qual inclui o juízo de que as razões aduzidas são insuficientes para o assentimento racional. Também nestes casos não são simplesmente as razões verdadeiras ou aparentes que determinam o assentimento firme, mas este se funda em última análise numa decisão livre. Ora, uma filosofia em tal base não é uma filosofia "pura" no sentido de ser livre de qualquer influência extra-filosófica. Aliás, a possibilidade de tal filosofia "pura" é quando menos problemática, a não ser que a filosofia deixe de lado os grandes problemas da vida que sempre foram tidos por seus problemas centrais.

## 4. Justificação da noção de "filosofia cristã"

De tudo isso se segue que a noção de "filosofia cristã" não é um "círculo quadrado". Seria com efeito um racionalismo ingênuo e alheio à realidade, pensar que o homem pode só por argumentos chegar a uma filosofia que aventa respostas aos mais importantes problemas da vida. A ninguém se pode inocular a fé por argumentos. Mas não surge daí a objeção: Se a filosofia é necessariamente determinada também por atitudes "subjetivas", não se tornará ela por

10. Cfr. o verbete "fé" em: Brugger, Dicionário Filosófico (edição alemã: Philosophisches Wörterbuch, 14 ed., 1976, pp. 148-150).

isso uma "ideologia"? O autor tratou desta objeção por extenso em outro lugar.[11] Aqui só uma resposta breve. Uma filosofia que encerra convicções metafísicas só teria caráter ideológico, se as influências "subjetivas" produzissem a convicção com necessidade cega, independentemente de todas as razões. Infelizmente muitos homens se deixam não raro determinar por semelhantes imposições, por exemplo, por pressões sociais. Mas a genuína filosofia ensina justamente a fazer exame crítico de tais imposições. O homem pode — ainda que nem sempre seja fácil — libertar-se de pressões, que lhe querem impor certas opiniões contra a sua razão pessoal. E quanto mais se libertar, na busca da verdade, das influências injustificadas por determinações sociais — ou mesmo determinações provenientes do seu egoísmo — tanto mais ele se abre à verdade. Por outro lado seria também um erro considerar toda influência alheia como obstáculo. O homem não é auto-suficiente na busca e descoberta da verdade. Naturalmente não convém a um homem adolescente e ainda ao homem maduro, entregar-se cegamente a autoridades humanas. Terá que formar, pelo contrário, à medida da sua capacidade, um juízo sobre a confiança que elas merecem. Também nisso a descoberta da verdade se mostra dependente de pressupostos morais. Foi J. H. Newman que por primeiro expôs este pensamento no seu "Grammar of assent".[12]

A esta altura já ninguém pode estranhar o termo de "filosofia cristã". A filosofia, como reflexão consciente, pressupõe reflexões pré-filosóficas, como ponto de partida e estímulos, conforme salientou principalmente *E. Przwara*.[13] Por que então a fé cristã não poderia ser também ponto de partida duma filosofia?

É com efeito inegável que o cristianismo fecundou de muitos modos o pensamento filosófico. Isto vale principalmente da doutrina filosófica de Deus. Esta estivera obstaculada no seu desenvolvimento não só pelos mitos pagãos, mas também pela dificuldade inerente à natureza sensitivo-espiritual do homem, de elevar-se à esfera supra-sensível e eterna. Só pelo cristianismo a filosofia conseguiu encaminhar-se a uma noção pura de Deus. Foi igualmente o cristianismo que, pela doutrina da criação, refutou a antiga tese de que tudo deve ser mera transformação duma matéria preexistente. Assim o

11. Cfr. J. de Vries, Metaphysik unter Ideologieverdacht, em: Theologie und Philosophie 46 (1971), pp. 1-18.

12. Cfr. E. Bischofsberger, Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentalethik J. H. Newmans, Mainz 1974.

13. Cfr. J. Terán Dutari, Christentum und Metaphysik, München 1973, pp. 40-102.

problema da origem recebeu uma solução em que antes não se pensara. Isto facilitou ainda a compreensão filosófica da contingência do mundo como todo e da conseqüente dependência não só das suas transformações, mas também de todo o seu ser. Só assim foram superados todos os resquícios de concepções panteístas. É também graças ao cristianismo que foi reconhecida devidamente a dignidade da pessoa humana, o que abriu novos horizontes, principalmente à ética.

Foi só por influência da filosofia grega que no ambiente cristão surgiu o estudo filosófico do problema de Deus. Mas isto não tira que, vice-versa, a fé cristã teve uma ação "deselenizante" sobre a reflexão cristã.

Além do enriquecimento imediato do conteúdo, a influência do cristianismo possibilitou em geral um alargamento dos horizontes e das noções fundamentais para além da esfera intramundana, univocamente categorial, para o reino transcendental, só acessível ao conhecimento análogo. Principalmente a noção do ser, mas também outras, como de "unidade", "verdade", "bondade", "ação", "causa", "vida", "saber", "amor", "liberdade", foram libertadas da estreiteza da experiência intramundana, em cujos limites estão confinadas em muitos pensadores pré-cristãos, mas também pós-cristãos.

# O SENTIDO DA FILOSOFIA CRISTÃ

Prof. Dr. hans Pfeil,
Universidade de Bamberg, Alemanha.

Tradução do alemão: Pe. Ernesto Rüppel S.I.,
São Leopoldo, RS, Brasil.

Quando não-cristãos se dão a filosofar, a sua filosofia é não-cristã ou anticristã. E quando cristãos crentes filosofam, será então a sua filosofia cristã? Há mesmo uma filosofia cristã e quais são as suas características? Ou será que a filosofia, por qualquer relacionamento com a fé cristã, perde o seu caráter próprio e passa a ser antes ciência da fé do que verdadeira filosofia?

Antes de responder a estas perguntas é mister esclarecer dois mal-entendidos.

## O mal-entendido teológico

Chamamos mal-entendido teológico o seguinte arrazoado: já que o cristão deve pensar e viver da fé e conseqüentemente também filosofar da fé, parece que ele, ao filosofar, não deve partir somente dos dados da experiência, mas também das verdades da fé. Desta maneira, a sua filosofia, por sinal a "filosofia cristã", será uma filosofia na base lógica das verdades da fé cristã.

Vejamos bem. É, sim, dever indubitável do cristão ver e valorizar todas as coisas em última instância à luz da fé e suportá-las em espírito da fé. Mas com isso não são, de forma alguma, abolidas as leis próprias essenciais e morais dos diferentes setores da vida e cultura. Assim que também a filosofia não perde para o cristão a sua independência e o preceito fundamental de guiar-se exclusivamente pela experiência e inteligência, i.é, as fontes de conhecimento dadas ao homem pela sua natureza. Uma especulação feita na base

das verdades da fé não seria filosofia, mas dogmática especulativa. A idéia de uma filosofia construída sobre as verdades da fé é tão contraditória como a dum círculo quadrado.

## O mal-entendido filosófico

Muito mais difundido que o precedente é um mal-entendido filosófico, devido ao qual não raro pessoas, outrora crentes, abandonam a fé por entenderem que a filosofia exige uma atitude de indiferença, senão de rejeição franca diante das verdades da fé. Toda pesquisa — alega-se — deve ser livre de pressupostos, e máxime a filosofia, como reflexão radical e exame crítico de todos os pressupostos do pensamento. Por isso não se concilia a filosofia com a admissão certa e absoluta das doutrinas do cristianismo. Aceitando a fé sem reservas o cristão não é legítimo filósofo. Não é possível haver uma "filosofia cristã", seja qual for o seu sentido.

Certamente, e é esta a nossa resposta, a filosofia é reflexão radical e não deve admitir pressupostos ou, para falar mais claro e melhor, preconceitos. Pois pressupostos são inevitáveis. Todo conhecimento humano pressupõe outros conhecimentos e co-afirma a validez de outras teses juntamente com as próprias. Assim, por exemplo, a física matemática pressupõe conhecimentos matemáticos, e a história pressupõe noções geográficas, cuja demonstração a física matemática ou a história deixam por conta, respectivamente, da matemática e da geografia. Além disso, todas as ciências particulares supõem teses filosóficas, por exemplo, os princípios de que de dois juízos contraditórios, necessariamente um é verdadeiro e o outro falso, de que tudo tem a sua razão suficiente e outros. Vice-versa, muitos conhecimentos filosóficos se apóiam em outros, filosóficos ou não, por exemplo, na tese da liberdade da vontade humana dentro de certos limites ou vários resultados da teoria do conhecimento e da psicologia da vontade. Exigir do filósofo a renúncia a tais pressupostos ou a rejeição deles seria acabar com a sua reflexão filosófica.

O que, porém, se exige do filósofo é que, com sinceridade radical, se dê conta exata de todos os pressupostos, filosóficos e não-filosóficos, e que dos pressupostos filosóficos admita só aqueles que sabe justificar por argumentos ou pela evidência imediata: e dos pressupostos não-filosóficos só aceite os resultados certos das ciências.

Posto isso, segue-se porventura que o filósofo cristão, para fugir de pressupostos e pesquisar com irrestrita liberdade, tem que rejeitar a fé nos dogmas católicos? Esta conseqüência só pode tirar quem

ignora que as verdades da fé têm a sua fundamentação racional. No entender dos católicos, a fé não é uma sujeição irracional ou forçada, mas pelo contrário um "rationabile obsequium", uma obediência racional e livre, o que só pode ser se se apóia numa fundamentação racional, i.é, em convicções intelectuais e ditames de consciência que legitima o seu ato.

Há vários modos de fundamentar a fé. Uma vez é o fascínio da perfeição espiritual e moral de Jesus e o caráter milagroso da sua doutrina e atividade; outras vezes é a visão da Igreja, cidade no alto do monte, que não pode ficar escondida e na qual, através de todas as imperfeições humanas, se manifesta a presença de Deus; outras vezes, e talvez na maioria dos casos, é o testemunho e a força do exemplo duma vida cristã, regida pela fé cristã e vivida no amor de Deus e dos homens que causam a convicção irrefragável: Deus existe realmente, revelou se e instituiu a Igreja como guarda e mestra da sua revelação, de modo que se pode e deve crer.

Desta maneira, segundo o grau de cultura e a individualidade dos homens, há vários caminhos e não raro atalhos para chegar ao juízo intelectual e ao ditame da consciência da credibilidade e obrigatoriedade da pregação eclesial. Até mesmo uma demonstração científica é possível, como se conclui do caráter científico da teologia fundamental. Se ela não alcança o grau de certeza própria duma demonstração lógico-matemática ou experimental, não é por causa de uma insuficiência dos argumentos, mas devido ao caráter próprio do assunto, que determina o grau de certeza possível nesta matéria.

Seja qual for a demonstração da credibilidade, quer de maneira científica, quer por um dos atalhos, em todo caso ela prepara a fé; não é verdade, por uma explicação racional do seu conteúdo, quiçá transformando-o numa verdade intelectual, mas só enquanto engendra a convicção de que a fé na pregação da Igreja é justificada e obrigatória. Se em seguida a vontade aceita esse veredito da razão e consciência, temos a fé, a qual, no seu primeiro grau, é fé natural no testemunho da autoridade humana, que afirma anunciar a palavra de Deus. Mas no momento em que tal fé se realiza, há com o auxílio da graça divina um salto da fé natural para a sobrenatural, a qual já não aceita a revelação divina por motivos e autoridades humanas, mas por causa de Deus e estribado na absoluta veracidade dele.

Quem então, de qualquer modo que seja, chegou à convicção de que os dogmas da Igreja são verdades reveladas por Deus, tem o direito e o dever de aceitar esses dogmas, sem prejudicar a sua liberdade e isenção de pressupostos, e tem também a obrigação de abraçar no seu filosofar os dogmas por causa da sua verdade e de não os

rejeitar nem direta nem indiretamente. Porventura não tem ele também a obrigação de não contradizer, antes aceitar os resultados certos da matemática, física etc., sem que isso implique na aceitação de pressupostos ou na abdicação da liberdade de pesquisa? A esta luz, a recusa dos dogmas não só se lhe afigurará um atentado contra a fé, mas também contra a sã razão, porquanto, embora livre, a sua razão está sujeita à lei de render-se a todas as verdades. Fica, porém, em pé o que já dissemos atrás, na refutação do mal-entendido teológico, que não se deve fazer dos dogmas o próprio fundamento da filosofia.

Refutados deste modo os dois mal-entendidos, podemos agora abordar a explicação positiva da "filosofia cristã". Lembremos preliminarmente a diferença fundamental entre a filosofia e a teologia.

## Filosofia e teologia

Sem atender à finalidade prática da filosofia de construir um teor de vida de acordo com a nossa cosmovisão, ela é certamente a procura dum conhecimento sistemático dos últimos princípios e de toda a realidade, em especial dos últimos princípios do conhecimento (lógica), do ser (metafísica) e do querer (ética). Mas como o conhecimento desses princípios proporciona uma visão de conjunto de toda a realidade e faz penetrar nela em profundidade, a filosofia pode também ser chamada a procura de uma visão global do ser do sentido do mundo e do homem, ou a procura de uma cosmovisão científica, i.é, verdadeira, certa e de valor universal. Nela, como na pesquisa das ciências particulares, o homem tem que usar as faculdades recebidas da natureza, a saber, a experiência e a inteligência.

Mas o católico crente conhece ainda outra fonte de conhecimento, a saber, a revelação mediata e imediata de Deus, de cuja existência está ele convencido. Não contente com a criação e conservação do mundo, Deus interveio no mundo com palavras e obras e comunica a homens eleitos, por meio de iluminações e várias inspirações, verdades conectadas com a salvação humana, justamente com a confirmação da sua origem divina. Mais tarde veio a revelação do Antigo Testamento aos patriarcas e profetas do povo de Israel. Por fim a comunicação divina culminou e se rematou em Jesus Cristo, o "esplendor do Pai" (Hbr 1, 2) e "plenitude da divindade" (Col 2, 9), bem como nas testemunhas apostólicas ao serviço imediato d'Ele. Para essa revelação chegar aos homens sem falsificação, fundou a Igreja, a fim de anunciá-la e explicá-la autenticamente. No desempenho dessa tarefa a Igreja criou uma nova teologia, não já a teologia natural,

parte da metafísica, que investiga a origem do mundo com as faculdades naturais de conhecimento, mas a teologia sobrenatural, ciência da fé, que pressupõe a fé na revelação feita por palavras e obras.

Mas que é a fé? Não é uma mera conjetura em oposição a uma ciência certa, nem um sentimento ou vivência religiosa. Também não é só confiança e entrega a Deus, nem só aceitação da revelação como verdade. A fé é uma relação pessoal de confiança em Deus e a aceitação do que ele diz, exige e promete; é uma saída de si, um ultrapassar-se, um transcender-se e enraizar-se em Deus e na sua palavra e em todos os fatos e conhecimentos comunicados por Deus.

Onde há tal fé, de mãos dadas com a tarefa da filosofia, aí a filosofia toma o caráter de "filosofia cristã".

## Filosofia cristã

A resolução de nunca renegar ou somente ignorar as verdades reveladas da fé não impede ao cristão crente de dedicar-se à pesquisa dos últimos princípios de toda a realidade, com o auxílio das faculdades naturais, i.é, de filosofar. Evitará, porém, fundamentar a filosofia sobre verdades teológicas, porque neste caso não faria filosofia, mas dogmática especulativa.

O cristão crente sabe que a filosofia é uma ciência independente. Independente das ciências particulares, que se interessam por um setor da realidade e os seus princípios próximos, ao passo que a filosofia é ciência universal de princípios em busca dum conhecimento metódico e universal de toda a realidade. Independente também da teologia. Esta independência — prescindindo de outras diferenças mais particulares — se mostra em que a filosofia possui uma fonte e finalidade próprias. Fonte da filosofia são os dados do mundo e as faculdades cognoscitivas naturais. Fonte da teologia são a revelação divina e a fé sobrenatural. Fim da filosofia é a sabedoria humana ou natural, fim da teologia, a aquisição da sabedoria divina ou sobrenatural. Por isso nenhuma pode substituir a outra. Muitas verdades teológicas transcendem essencialmente o alcance da filosofia, e vice-versa a elaboração duma cosmovisão feita com as faculdades naturais está fora das possibilidades da teologia.

Sem prejuízo da sua independência, a filosofia cristã reconhece uma dupla dependência da teologia. O filósofo crente está convencido de que os dogmas ensinados pela Igreja são verdades reveladas por Deus. Por isso, assim como respeita os resultados certos das ciências, assim reconhece também uma dependência negativa da filo-

sofia relativamente à teologia, enquanto a filosofia não pode contradizer os dogmas, mas somente opiniões teológicas emitidas na discussão científica ou extra-científica dos mesmos. Ademais julga ser a teologia *critério negativo da filosofia*, atribuindo aos dogmas um grau não menor de certeza que aos resultados certos das ciências. A verdade tem valor universal e não deve ser negada pela filosofia nem direta nem indiretamente, sob pena de cair em erro. Por isso, se um filósofo crente chegar nas suas pesquisas a um resultado oposto a um dogma da fé, está convencido de haver cometido um erro. Pôr-se-á, pois, a examinar para ver se a sua conclusão é apenas uma conjetura ou hipótese ou mesmo um sofisma, ou então se ele interpretou erradamente um dogma ou se, por engano, tomou por dogma uma mera opinião teológica livre.

Além da dependência negativa, a filosofia cristã reconhece uma vinculação positiva à teologia. Isso não tem nada de anormal. A mesma vinculação existe também relativamente às ciências. Só que varia de grau, à medida do interesse de cada filósofo pelas ciências e dos conhecimentos adquiridos no seu estudo e pesquisas. A filosofia não pode mover-se no vácuo e correr atrás dum ídolo de auto-suficiência e isenção de pressupostos: o resultado seria uma grande esterilidade ou uma ficção puramente subjetiva sem valor real. Não pode, pois, ficar indiferente à pesquisa científica, mas deve aceitar com gratidão as suas sugestões. Deve, pelas suas pesquisas lógicas e gnosiológicas, investigar aqueles últimos princípios, nos quais se baseiam as ciências e dos quais se servem no seu trabalho. E nos seus estudos de metafísica geral e especial deve apurar aqueles últimos princípios, a cujo conhecimento as ciências conduzem como a sua última base.

Análoga a tal dependência positiva da filosofia quanto às ciências é a dependência da filosofia cristã relativamente à teologia. Conforme o dito no princípio (quando da refutação do preconceito), a fé cristã é justificada e obrigatória somente quando há o ditame da consciência: aqui posso e devo crer. De modo que a fé supõe uma fundamentação natural. Por isso mesmo ela inspira a filosofia e a incita à pesquisa, a fim de garantir as bases naturais da fé. Não atender a essas inspirações e solicitações, por amor dum ídolo de auto-suficiência e isenção de pressupostos, seria uma perda para a filosofia. Por isso, interessada como é na pesquisa dos últimos fundamentos de toda a realidade, a filosofia aceitará também as solicitações teológicas e indagará também aqueles princípios acessíveis a ela que fundamentam a fé e motivam a credibilidade e obrigação de crer.

Aliás, o grau dessa influência teológica pode variar muito. Dependerá geralmente do interesse que cada filósofo tem na fé e na sua fundamentação natural e na harmonia entre a ciência e a fé, como

também da formação e iniciação teológicas recebidas por ela. Sempre, porém, deveria haver alguma influência positiva, mesmo para a filosofia não se mover no vácuo, mas entrar em contato com todas as realidades e aceitar as suas solicitações.

## Promoção mútua

Em conclusão, a "filosofia cristã" conhece tanto a sua independência da teologia como a sua vinculação negativa e positiva a ela, no sentido explicado. Em conseqüência disso, a filosofia e a teologia se prestam mutuamente grandes serviços. Assim como pela intervenção do sobrenatural a natureza humana não é supressa ou destruída, mas antes exaltada e aperfeiçoada, assim a filosofia não é destruída ou prejudicada, muito menos privada da sua natureza própria, mas antes, usando uma alegoria, é como guiada pela mão, é-lhe apontado o caminho certo, é preservada continuamente do perigo de resvalar à esquerda ou à direita nos precipícios escancarados, é acompanhada e conduzida e finalmente colocada no píncaro mais alto, acessível ao alpinista. Com efeito, a filosofia enxerga melhor e mais longe quando aceita os conselhos da teologia, porque a teologia preserva do erro, propõe temas de pesquisas altas e oferece preciosos ponto de vista para a sua elaboração. Foi com razão que disse Albert Hartmann: "Somente como cristã, a filosofia chega à sua perfeição".

No mesmo sentido escreveu Kant numa carta a Jakobi: "Pode-se conceder que, se o Evangelho não ensinasse antes as leis morais em toda a sua pureza, a razão não as teria até agora entendido com tal perfeição, muito embora agora, depois de elaboradas, seja possível convencer a todos pela mera razão da sua verdade e validez". Sem dúvida vale o mesmo de pontos essenciais no terreno da lógica e da metafísica. É que a revelação presta serviços relevantes à razão; é bem acertada a comparação feita por Arnold Geulinex: "A palavra de Deus me serve de microscópio. O que vi por meio d'Ele nunca teria visto sem Ele, ainda depois o reconhecerei; e mais tarde vejo ainda uma multidão de outras coisas mesmo sem microscópio, e tão bem como se o usasse. Não quero preferir os meus olhos aos olhos de lince dos meus contemporâneos; mas eles não enxergam tão claramente porque não têm o meu microscópio".

Vice-versa, a filosofia cristã presta serviços valiosos à teologia. Mesmo abstraindo do alto valor formal que, segundo as palavras de Peter Wust, consiste em "sacudir o espírito da modorra do dia a dia e despertá-lo ao extremo de atenção existencial", não pode ser subestimado o seu valor material. Já no caso de não secundada pela teologia cristã — haja visto as geniais especulações de Sócrates, Platão

o Aristóteles — mas em proporções muito mais vastas e profundas o com maior facilidade e segurança, quando guiada pela teologia cristã, ela consegue dar respostas aos problemas lógicos, metafísicos e éticos de tal modo, ou por outra, esboçar e fundamentar uma visão do mundo e da vida tal que por ela os fundamentos filosóficos dos dogmas teológicos são garantidos em parte ou de todo. Não faltam no nosso tempo agudas refutações do materialismo e biologismo, do positivismo e atualismo, pragmatismo e ateísmo, nem os profundos argumentos especulativos, baseados num largo material de experiência, provando o valor objetivo e universal das verdades e dos valores e normas éticas, a espiritualidade, substancialidade e imortalidade da alma humana, a contingência do mundo, e a possibilidade da revelação divina e da intervenção de Deus no mundo.

## Caráter propedêutico

Enquanto a filosofia cristã leva à fé e a Cristo, pode-se atribuir-lhe um caráter propedêutico. Pois o estabelecimento das bases filosóficas possibilita a aceitação da fé e, caso ela ainda não exista, prepara para ela. E onde a fé já existe, a consolidação científica dos "praeambula fidei" ilumina e aprofunda a credibilidade das doutrinas da fé, removendo cada vez mais longe o perigo talvez ainda existente de rejeitar a fé por legitimação insuficiente, e fortificando e vivificando a fé cada vez mais.

Neste sentido o protestante Julius Robert von Mayer, descobridor do princípio da conservação da energia, fez a seguinte profissão numa reunião de cientistas em Innsbruck, no ano de 1869: "Eu proclamo do fundo do coração: uma boa filosofia não pode nem deve ser outra coisa mais que uma propedêutica para a religião cristã". Também o Papa Leão XIII ressalta na sua encíclica "Aeterni patris", de 1879: "A filosofia, quando feita devidamente por gente cordata, consegue por assim dizer aplanar e abrir o caminho para a fé e preparar de modo correspondente os corações dos seus discípulos para a aceitação da revelação, razão essa porque é chamada pelos antigos, não sem razão, ora uma instrução prévia na fé cristã, ora uma propedêutica e auxílio para o cristianismo, ora uma educadora para o evangelho".

## O liberalismo

Quem é ferrenho em rejeitar a filosofia cristã é o liberalismo, e ele o faz em nome da ciência sem pressupostos. O preceito da ciência sem pressupostos, bem entendido, é justo. Temos dito isso. Mas na

boca do liberal — o que muitos não percebem — ele não significa que o cientista deve examinar os pressupostos e só abraçá-los quando se convence da sua verdade. Significa, ao invés, que o cientista não deve dar assentimento, ao menos não assentimento absoluto, a doutrinas morais e religiosas, em especial às do cristianismo. Essa proibição é motivada por arbitrários pressupostos de cosmovisão, a saber, que a fé cristã é uma superstição, a teologia não é ciência e que não pode haver metafísica científica nem ética normativa científica. Enfim, baseia-se no deísmo, no agnosticismo e relativismo dos valores e concorda inteiramente com o positivismo, que só admite a pesquisa imanente dos fatos, tachando de anti-científico todo esforço de chegar a conhecer verdades transcendentes e normas éticas. Em resumo, o sentido liberal da pesquisa sem pressupostos é o seguinte: inventariar fatos sem deles derivar normas éticas, dar explicações causais sem jamais ultrapassar a imanência no mundo e fazer hipóteses sem levar em consideração as doutrinas cristãs da fé e dos costumes. Segundo isso, só tem direito de chamar-se pensador livre e autêntico cientista aquele que observa essas regras da ciência sem pressupostos e desrespeita o dogma e a autoridade da Igreja. Há no mundo ocidental liberais que, exatamente como os comunistas da Rússia, medem o grau de independência intelectual e de qualificação científica pelo grau da rejeição do dogma e da autoridade da Igreja. Pelo contrário, quem por motivos científicos se vê obrigado a rejeitar essa limitação positivista da ciência, quem traz razões a favor do caráter científico da metafísica e da ética normativa, que se convence da verdade da origem divina da doutrina cristã e por isso a abraça incondicionalmente, este tem que conformar-se com ser tachado pelos círculos e instituições liberais de homem de vistas estreitas e que obedece a imposições confissionais, donde resulta a sua incapacidade para a pesquisa científica. Não percebem que no filosofar cristão, o pensador encontra um equilíbrio realista perfeito.

## BIBLIOGRAFIA

1. Albert Hartmann, Christliche Philosophie. In dem Sammelwerk: Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Hrsg. von Albert Hartmann. Frankfurt 1952, S. 33.
2. Fr. H. Jacobi's Werke. III. Band, Leipzig 1816, S. 523.
3. Ethik. Vorwort (Übersetzt und eingeleitet von Georg Schmitz. Hamburg 1948, S. 3).
4. Peter Wust, Der Mensch und die Philosophie. Münster 1946, S. 95.
5. Vgl. Otto Zöckler, Gottes Zeugen im Reich der Natur. 2. Aufl., Gütersloh 1906, S. 327.
6. Rundschreiben Leos XIII. Erste Sammlung. Freiburg 1900, S. 60.

# INTRODUCCION A LA FILOSOFIA COMO PROPEDEUTICA DE SALVACION

PROF. DR. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE,
Universidade de Nuevo Leon,
Monterrey, N. L., México.

Una filosofía como propedéutica de salvación se agolpa hacia la estrechez de lo "único necesario". Se trata de un saber y de un modo de vivir que no está exento, claro está, de una cierta dosis de incertidumbre, de melancolía, de riesgo. Pero predomina, en esta vocación del fundamento, un goce lleno de plenitud presencial del ser.

Es mi propia vida con sus angustias y esperanzas, la que me insta a filosofar. Sin un saber vital de ultimidades no puedo ubicarme ni autoposeerme. En definitiva, no es la vida para la filosofía sino la filosofía para la vida, aunque nos pasemos la vida filosofando. Filosofando para mejor vivir, para realizarnos. Un ente anhelante de perfección — consciente de su incompletud y de su limitación — está comprometido a filosofar. No se trata de oficio, sino de condición humana. Sobre el fondo problemático de nuestra existencia, la filosofía intenta proyectar una claridad definitiva. La actitud filosófica es un modo de estar en el ser. Desde este modo de estar en el ser se coexiste, se convive y se muere.

Antes que sujeto cognoscente soy sujeto existente. Y como sujeto existente necesito conocer, tener una certidumbre radical, formarme una cosmovisión. No hay manera de vivir humanamente en la tierra sin construirse una "idea del mundo", sin conocer la situación y la circunstancia. Decir que la filosofía está al servicio del hombre — *philosophia ancilla vitae* — no significa que la vida exista simplemente para ser vivida. No se vive solamente para el "aquí" y para el "ahora". Por su comunión con la verdad, el hombre se evade de su cárcel

espacio-temporal. La vida, en este sentido, es donación, ofrenda meta-vital. Apasionándonos en nuestra tarea de filosofar para mejor vivir como hombres, encontramos nuestra unidad fundamental de ser, y, en esta unidad, lo que funda, lo fundante, el ente fundamental y fundamentante. Porque está vocado a perderse en Dios, el hombre no se realiza sino superándose. La filosofía prepara para la salvación, pero, la salvación propiamente dicha, no la otorga la filosofía. La abertura a Dios — último grado de la filosofía — no es la posesión de Dios.

El animal espiritual tiene un hambre insaciable — en esta vida, por lo menos — de saber — saboreando — a raíces. Ante el universo problemático, cambiante e inseguro, alumbra una explicación fundamental de la realidad entera. Dolido por su ignorancia, busca el fundamento de todo lo que hay. ¿Audacia? Es posible, pero en este menester le va su ser de hombré. Trátase de algo más que de una ciencia. Estamos ante un saber dialéctico arriesgado que va a la teoría desde la vida. Vida cuya visión unitaria y total supone una vivencia dialéctica de angustia y esperanza. No hay que conferir, al término "dialéctica", alguna resonancia hegeliana que no le hemos querido atribuir. Lo usamos, sencillamente, para expresar una interacción mutua de realidades. Interacción psicológica de angustia y esperanza montada sobre una previa condición metafísica del ser humano: coexistencia entitativa y orgánica de desamparo o desabrigo ontológico y de afán de plenitud subsistencial. El método dialéctico que ejercitamos exige a nuestra mente la tensión comprehensiva necesaria para ver los principios constitutivos de la vida humana en función de la misma vida y la vida en función de sus principios constitutivos. Es visión sineidética, tensionada, contrapuntual. Aspiración a un filosofar que desvele nuestra más íntima contextura y que nos ubique en el inmenso escenario de la realidad. Pero esta aspiración, ¿acaso no es un propósito de salvarnos de nuestra indigencia ontológica, de nuestra insuficiencia radical?

El problema epistemológico condiciona todos los otros problemas filosóficos. Por el examen del conocimiento debe empezar, en consecuencia, una filosofía sistemática. Necesitamos organizar y criticar los datos del conocimiento, necesitamos comprender la naturaleza del conocimiento humano, su valor general y sus posibilidades. Sin esta tarea preliminar no habría vida científica de ninguna especie. Mi conciencia se halla frente a un objeto. La correlación entre sujeto cognoscente y objeto es esencial. El sujeto capta el objeto. El objeto es captable por el sujeto. Captable en sus propiedades, pero trascendente frente al sujeto. Mi yo se me revela como tendencia real hacia el objeto. Pero no sólo soy cognoscente, sino también algo conocido, en cuanto me conozco a mí mismo. Tiendo a los objetos

porque ignoro y porque deseo poseerlos en cierto modo. Los objetos se me imponen como datos. Las representaciones imaginativas percibidas son conservadas y vueltas a la conciencia por mi memoria sensible. Nuevas representaciones imaginativas se construyen con la ayuda de otras representaciones. Mi memoria intelectual guarda las ideas en la conciencia y las suscita una vez más, mientras mi inteligencia agrupa, clasifica y organiza los conceptos empíricos, elabora conceptos construidos y definiciones y asocia, mediante el raciocinio, diversos juicios susceptibles de ordenarse científicamente. Hasta aquí el acto de conocer — unitario a pesar de su complejidad — como se presenta en la estructura de la conciencia personal. Pero hay que pedir cuentas a la razón humana. ¿Podemos tener certeza de algo? Nuestro asentimiento depende de la absoluta claridad con que se nos presente un objeto o enunciado. La evidencia es el último criterio supremo universal de certeza. Para tener evidencia es preciso reducir un enunciado a un principio fundamental. No vivimos en un mundo exterior ilusorio, puesto que si la alucinación o el sueño coherente fuese en el estado normal, ya no se podría hablar ni de alucinación ni de sueño coherente. La alucinación y el sueño tienen sentido sólo en función de la realidad y de la vigilia. El ser es anterior a la duda. Si el ser mide a la inteligencia, la inteligencia tiene un valor ontológico. El conocer es una modalidad de ser que estriba en la aprehensión, por parte de nuestro entendimiento, de algo real. Nuestras facultades cognoscitivas están abocadas a la verdad. Algo más: nuestro conocer está al servicio de nuestra existencia personal. Más allá del dominio de lo meramente animal — sensaciones e instintos — buscamos la felicidad en un estadio espiritual superior. Anhelamos un conocimiento de los entes todos, aunque sabemos que es imposible conocer, cabal y exhaustivamente, la realidad entera. Terminamos por conformarnos con un conocimiento inadecuado y abstractivo de la totalidad. *En nuestro deseo de saber andamos en pos de un ideal de unidad y de permanencia que nos salve de la dispersión y de la fugacidad.* Cabe agregar que la contemplación desinteresada de lo real se inserta en el dinamismo integral del sujeto que se afana por realizarse en plenitud. En este sentido, el conocimiento es, pues, un instrumento de salvación y de perfección integral del sujeto cognoscente.

La razón misma en cuanto que es "organon" (instrumento) de la ciencia, es materia de la lógica. Para adquirir y poseer lo verdadero necesitamos razonar, progresar de lo que ya conocemos a lo que no conocemos aún. No se trata de un mero placer de "discurrir" de concepto en concepto, sino del ineludible menester de concluir que nos lleve a un descanso, aunque sea pasajero, en la verdad. Sin los principios lógicos supremos no sería posible pensar ordenadamente. Todo deja-

ría de tener sentido. Sería imposible cualquier conocimiento, cualquier verdad. Cabe decir, en consecuencia, que sin los servicios del saber instrumental — la lógica — no se podría adquirir la sabiduría humana, aunque, claro está, el estudio de la razón como instrumento de conocimiento no es, propiamente, la sabiduría. Necesitamos orden, rectitud en el proceder mental, unidad en el conocimiento. Imposible vivir, y sobre todo vivir bien, sin lógica. Nuestra actividad, movida por valores, tiene que estar dirigida por una mente que respete la ciencia lógica, convirtiéndola en arte vital. No se puede vivir congruentemente, inteligentemente, sino viviendo lógicamente. La naturaleza nos ha dado una cierta disposición para conocer la verdad. Disposición que es susceptible de afinamiento, si atendemos a las reglas que nos guían en la búsqueda de la verdad, y a las razones en que se apoyan. Para nosotros la lógica pasa a ser "ancilla salutis", sierva de la salvación. Así adquiere su movilidad personal y su fuerza de transformación. Si la lógica no nos sirviese para situarnos en la vida, para ayudar a realizarnos, ¿para qué nos podría servir?

Con el lenguaje — significación y sentido — se nos da una peculiar manera de contemplar y valorar las cosas. Nuestras palabras no sólo dicen algo sobre la significación de las cosas, sino que desvelan en algún modo nuestra intimidad y nos comunican con un semejante. El sonido — fenómeno físico — nos remite a otra cosa. El lenguaje es, primordialmente, un conjunto de signos supositivos. La palabra es mensajera de la verdad y puesto que no hay lenguaje sino entre hombres, cabe decir que el lenguaje es una exclusiva de la persona. Es claro que el lenguaje no agota la comunicación concreta ni refleja con exactitud las vivencias psíquicas.

Hay que tener presente que todo sistema lingüístico es una realidad comunal, abstracta, mostrenca, mientras mi decir pugna por ser individual, concreto, propio. En este desajuste estriba lo que en el lenguaje existe de frustrado. Aún así, estamos comprometidos a manifestarnos auténticamente, a ser fieles a nuestra vocación. ¿Acaso no es el lenguaje, en este sentido, un instrumento de perfección y de salvación humana? La existencia propiamente humana de los hombres que evocan su ser e invocan al ser de los otros comienza com el lenguaje. El vocabulario y la gramática — depósito sedimentario — tienen que ser asumidos, encarnados personalmente por cada uno de nosotros, para que se actualicen en expresión hablada, con toda la carga individual de intenciones. De nosotros depende establecer una justa adecuación entre las palabras y las cosas. Toda palabra, al llevar implícita una promesa humana, nos compromete. Es preciso que los vocablos sean garantía del ser íntimo, afirmación de lo humano en el núcleo de la ambigua realidad.

Ante todo, es preciso partir de la realidad. Estamos en la realidad y la realidad nos está presente. Esta presencia se abre al inteligir por su sentido. La tarea central de la filosofía estriba en buscar sentido a la realidad en que está el hombre. ¿En qué consiste la realidad sin más, la realidad como realidad? La realidad está presente en todas las cosas, sin confundirse con ellas. Está en los entes, pero trasciende a toda clase de entes. Realidad es todo cuanto "hay" en el universo multiforme. La explanación de este "haber" o "habencia" — "sit venia verbo" — es el quehacer de la metafísica general u ontología. Antes de cualquier contenido enunciativo sobre la realidad o los entes, está el sentido existencial del "haber" o campo de la "habencia". Al decir: "hay astros", "existen perros", "México es una nación", "no hay centauros", "las hadas no existen", "hombre sin cuerpo o sin espíritu no es una realidad" estamos situándonos "en" un ámbito existencial referido al mundo. Porque lo que de algún modo no está referido al mundo, carece, para nosotros, de realidad. La raíz misma en donde todos los objetos ónticos revelan su existencia, su entidad, es en el mundo. No cabe pensar un ser que esté absolutamente desligado al mundo. Si es posible pensarlo es porque el ligamen existe. Pero de esto no se infiere que los entes (o valores) se confundan con el mundo ni se circunscriban a su horizonte. Cada ente, transido de mundanidad, es un "haz" de referencias y conexiones ontológicas dentro de una "estructura" englobante. La realidad del mundo está a la vista de un yo-espectador temporal y de un Yo-espectador-creador, necesario y eterno. Las cosas presenciadas están a la vista del espectador de modos muy diversos, que guardan, no obstante, una unidad o conexión fundamental. Al presenciar las cosas — constitutivamente presenciables — advierto en ellas el reflejo de la Presencia original y originante. Esta misma Presencia la encuentro reflejándose en todo mi ser que se autopresencia. Y todas las presencias existentes tienen una determinada "consistencia". En la esencia existente de cada cosa real vemos que no es posible que se funde por sí misma. Buscamos entonces un fundamento, un completamiento, una estabilidad que le falta al ente concreto. Es así como emprendemos la búsqueda del Ser supremo, del Ser que está más allá de los entes haciendo que los entes sean. La realidad — todo cuanto "hay" — es el punto de partida familiar, macizo, irrecusable. Pero en el plano metafísico es preciso retroceder hasta la raíz y apoyo de la realidad que está siendo.

Las cosas se nos presentan con el ser que constata — no pone — la presencia humana. La esencial referibilidad de las cosas nos indica que necesitan de la presencia humana para presentarse. Y el hombre necesita a su vez, siempre, de la originaria revelación del ser ente para tener una experiencia del ser en cuanto ser. Otra cosa — "idea-

lismo de la significación" heideggeriano — sería pura luz sin sostén entitativo, a priori formal. Sobre semejante vacuidad — por trascendente que se le suponga — no es posible fundar ontológicamente las determinaciones de la realidad. La interior presencia del ser en mi yo es una incuestionable evidencia. Presencia que me hace advertir la distinción sujeto-objeto. La conciencia de ser es, a la vez, conciencia del ser y conciencia del inteligir. Y esta conciencia testimonia, también, que mi ser me ha sido dado. Si antes de esta toma de conciencia hay un ser em bruto y una indistinción absoluta entre sujeto y objeto es porque en la noche del no-saber aún no ha traído la luz el filosofar.

Antes de investigar qué es la realidad tenemos con ella un trato pre-intelectual, pre-teórico. La entendemos — válgame la expresión de manera familiar. El enigma de la realidad nos fuerza a interpretarla mentalmente, para orientarnos y para salvarnos. El hecho radical no es mi vida humana, sino la realidad en la cual se articula mi vida. El contorno inexorable en el que vivo aquí y ahora trasciende mi vida singular, por más que ese contorno o circunstancia haya sido conocido en mi vida personal.

Mi ser y los seres intramundanos están limitados en su ser por el no-ser. Carecemos de muchas perfecciones y existimos de un modo sucesivo. Se ha dicho que en el existencialismo la crisis se concibe como un encuentro con la Nada. La expresión, aunque sugerente, es contradictoria. ¿Cómo es posible, en efecto, que se dé al mismo tiempo un encuentro — que siempre tiene que ser de algo — y que a la vez no se dé ese encuentro, puesto que un encuentro con la nada no es encuentro? Lo que en rigor se quiere expresar es que el hombre, buscando un sentido y una realidad, se encuentra con la privación de sentido y realidad. Yo siempre he pensado que la intencionalidad óntica de la crisis humana apunta hacia la Suprema Realidad en toda su inabarcable plenitud de sentido. Lo que aparece es el ser y sólo la privación de este ser nos da una nada que sin la posición previa de un ente resultaría de todo punto ininteligible. Lo que se ha dado en llamar experiencia de la nada no es, en rigor, sino la experiencia de la derrilección del ser contingente. En el principio y en el fin no está la Nada sino el Ser. Pero *en* el ser humano se puede dar una nada a manera de hendedura. Esto nos lleva a distinguir entre una nada relativa y una supuesta nada absoluta. En nuestros días se ha tratado de sustantivar a la nada. Se nos dice que la nada no se funda en la negación, sino al revés. La nada no sería una aniquilación del ente sino el anonadamiento. Si esta tesis resultase justa, la posibilidad de la negación como acto del entendimiento y, con ello, el entendimiento mismo, dependerían en alguna manera de la nada. No podemos confundir la indeterminación del ser con la carencia de aptitud para

ser. La idea de ser, sin el sostén del ente, viene a reducirse a...nada. Porque, ¿cómo tener una experiencia del ser sin una revelación ser del ente? ¿Es posible sostener la metafísica sobre la Nada? No sabemos de la nada sino del ser. No sentimos angustia por la presencia de la nada, sino porque existimos como existimos en el mundo — contingentemente — y porque nos circundan amenazas de privación de la plenitud a que aspiramos. La angustia existencial nos pone ante nuestra fragilidad, ante nuestra insuficiencia, ante nuestra contingencia de creaturas. Nos angustiamos cuando nos encontramos en falta, en soledad y abandono, sin mundo y sin Dios. Nada relativa como negación de tal ser o de tal tipo de seres, si es posible concebir. La nada absoluta equivaldría a la negación de todo ser, inclusive a la del ser que no puede no existir: el ser necesario. ¿Cómo concebir la nada absoluta, sustantivándola sin abdicar del pensamiento — que siempre es, por esencia, pensamiento de algo — y sin echarnos en brazos de lo absurdo?

Si no tuviésemos la convicción de que nuestras facultades cognoscitivas nos llevan a la verdad, sería imposible obrar o abstenerse de obrar. Para ser plenamente escéptico habría que convertirse en vegetal. Lo que es, causa en nuestro espíritu la verdad. Pero la verdad no se alcanza sin dificultad y sin sometimiento a una disciplina externa a ella. La verdad, como adecuación lógica, implica la revelación y el descubrimiento del ser mismo en su potencia. Después de poseída es comunicada. Todo el hombre está empeñado en la indagación de la verdad. Y cuando se la descubre amorosamente en el silencio de la meditación, se pega al alma y le infunde vida interior. No inventamos la verdad; nos acercamos a ella y la recogemos con reverente humildad. No es bien mostrenco, sino asunto íntimo, descubrimiento histórico con una filiación personal que rasga la corteza de las cosas para alumbrar su secreto recóndito. La decisión por la verdad — al tener conciencia de nosotros mismos — nos ennoblece y nos pone en camino de salvación. Nacimos para la verdad, aunque nos empeñemos, algunas veces, en vivir en el error. Porque hay normas verdaderas o principios inmutables, hay juicios verdaderos. La verdad intuída, que no encuentra su adecuada subsistencia real en ninguna cosa existente, implica un Sujeto real de la Verdad Absoluta. De no haber una verdad absoluta no habría verdad alguna. El amor es inseparable de la verdad: la esclarece y la posibilita. Estamos llamados — todos, sin excepción — a dar testimonio de la verdad. Abrirse a la verdad, y abrirse en la verdad para los otros es cumplir la ley de nuestro propio ser. Tenemos la certeza de que somos hombres para algo más que para dar con nuestros huesos en una tumba. Y la administración de la verdad está confiada a la libertad humana.

Es preciso alentar la flama de la verdad, apresurarse a dar nuestro mensaje — grande o pequeño, pero siempre auténtico — antes de pasar a aquella orilla en donde sobran los mensajes. Porque el hombre es un ser dialógico, la verdad florece en el coloquio de los espíritus libres. Cada hombre tiene la posibilidad de enriquecer su propio campo visual con el de los otros. La viva verdad mide al ser viviente. Y esta medida es también amparo, misterio íntimo. Por ser una búsqueda de la verdad, la filosofía es salutífera. Poseer inteligentemente la índole de las cosas y la índole de nosotros mismos es, en el mundo, atributo y privilegio exclusivo del hombre.

Estamos en constante relación con el bien: una noción inmediata, un trascendental, un objeto universal que todo ser busca para sí. No se trata, tan sólo, de una cosa exterior y por lo mismo inasimilada y no poseída — objeto de deseo —, sino también, y de manera primordial, de cierta perfección en el ser individual. Somos bondad — relativa, deficiente — que apetece mayor bondad y máxima permanencia en la perfecta integridad del propio ser. No hay verdadero orden moral sin un fundamento en el orden entitativo. El dinamismo real de nuestra voluntad está orientado a un fin último: un ente creado o el Ser fundamental y fundamentante. No cabe eludir la alternativa. Nuestro afán de beatitud íntima, de felicidad interior, debe estar dirigido, objetivamente, por la ordenación axiológica de todo lo creado, que culmina en Dios. Puedo ser fiel o infiel al yo radical que me es dado. La apropiación de mi posibilidad fundamental, el cabal cumplimiento de mi "ethos" — hablo desde el punto de vista intramundano —, se me presenta como mi obra humana, por excelencia; como la feliz realización de mi proyecto preferido. Advierto, sin embargo, que estoy envuelto por la realidad entera y que me perfecciono con los otros hombres a quienes les ayudo y de quienes recibo ayuda. Podemos servir al mundo, sin divinizarlo, conformándolo humanamente con los rasgos de la verdad y del amor. Así lo haremos menos inhóspito, más habitable. Para ello se requiere sinceridad en el bien, esto es, sinceridad en la palabra con la conducta.

El objeto bello, dotado de consistencia (real-ideal), no es una mera apariencia ilusoria. Antes de introducir nuestra vida íntima en el objeto contemplado, hemos advertido la valiosidad objetiva de la belleza que penetra en nuestro espíritu a la manera de un rayo luminoso. Antes de cualquier actividad artística existe la belleza natural e ideal que irradia armonía y paz. Las cosas corpóreas ostentan un "resplandor sensible" de la idea. Una resonancia emotiva — emoción estética — y un efecto intelectual — juicio estético — acompañan siempre a la visión de lo bello. Para que una cosa sea bella, no basta

que sea expresiva. Se requiere algo más: unidad, orden y armonía de la vida noble, plena, libre, rica de ideal. Belleza es plenitud de vida plasmada en forma, manifestación sensible de lo ideal, forma pletórica de expresión, ser sin mácula. Atrayéndonos irresistiblemente, resplandeciendo por doquier, la belleza terrena que no es más que pálido reflejo de la belleza increada — nos conmueve y nos eleva hasta Dios. Posesionados y transformados por las cosas bellas que admiramos, reproducido lo bello en todo nuestro ser, despiértase en el espíritu el anhelo de engendrar la belleza, cuya virtud lo embelesó, y pone en acción esa fuerza irresistible que es la inspiración. Por medio del arte, el hombre logra satisfacer su natural deseo o necesidad de vivir en un mundo ilimitado. Surge entonces una alegría inefable, un presentimiento de la originaria Belleza Divina, de la cual toda belleza terrenal no es sino reflejo. El arte como liberación nos proporciona descanso en la lucha de la vida. Lo experimentamos como "catarsis" y como liberación, no como salvación. Nos quitará, y ya es bastante, la carga de la existencia por unos momentos, para que, fortalecidos, podamos recomenzar el asalto de la altura. La belleza es, en este sentido, un aspecto de la realidad. Aspecto que se relaciona con la finalidad o con la razón suficiente del ser total. La inteligencia humana, abierta a la infinidad del ser, se deleita con las cosas que presentan integridad, proporción, claridad; porque ama el ser, el orden y la inteligibilidad. Toda forma es un vestigio impreso por el creador en las entrañas del ser creado. Por ello, toda belleza es amada. Sólo que el ser creado es bello en determinados aspectos que unos descubren y otros no. De ahí la divergencia de gustos. Lo bello no va unido inmediatamente al ser, puesto que es una especie de bien para las facultades cognoscitivas. Si está en el ser es por intermedio de lo verdadero y del bien. Por estar unida a estas nociones, la belleza posee cierta trascendencia. Pero la belleza finita — esencialmente análoga — se da en seres contingentes. Podemos decir, en consecuencia, que no es bella por sí misma, aunque lo sea en sí misma, y que no es bella absolutamente. La causa fontal de toda belleza es la Belleza misma. El instinto de lo bello nos eleva de la pluralidad a la unidad superior. Nuestro axiotropismo estético nos hace remontarnos, desde las armonías vivientes, hasta la región donde lo bello, lo bueno y lo santo se han fundido, hasta confundirse, en la región de lo eternamente perfecto. ¿Cómo no considerar, entonces, a la belleza como un medio — escala hacia lo Absoluto — para la salvación?

La antropología filosófica o antroposofía tiene, dentro de la filosofía general, un lugar de privilegio. La persona es el núcleo de mi ser y el centro de las cosas que me contornean. Y tanto menos

me pertenecerán las cosas subpersonales cuanto menos se dejen penetrar por mi persona. Toda ontología debiera empezar en la esfera de la persona. Todo obrar arranca de la persona, reobra sobre ella y gira siempre a su alrededor. Porque tenemos existencia de hombre captamos el sentido de nuestro ser y de nuestro contorno. Las cosas cobran sentido desde el hombre. Y las ciencias y el arte y la biología están hechas por el hombre para su propia integración y salvación. De ahí la importancia que tiene para nosotros la reflexión antroposófica. Animal de realidades actuales y de posibilidades, el hombre aunque inmerso en el mundo, se proyecta supra-mundanamente. Este ser de fronteras, extraña amalgama de natura y de cultura, de causalidad material y de libertad axiológica, vive sus internas detonancias porque antes es ya de por sí, constitutivamente, un monstruo metafísico, una mezcla de bruto y de ángel, de organismo vivo y de espíritu, de tiempo y de eviternidad, de espacio y de inespacialidad... Una metafísica del hombre implica vivencias originales de la creatura, en el libre despliegue de sus marchas y contramarchas. Pero los análisis subjetivos nos deben llevar al sentido de nuestro ser. No podemos quedarnos en puras descripciones. Queremos llegar a una explicación racional, a una verdadera reflexión metafísica sobre nuestro espíritu encarnado y la existencia del propio cuerpo, sobre la libertad y la lucha por la sinceridad, sobre la vocación humana universal y sobre el sentido de la creaturalidad, sobre la contextura moral del hombre y sobre su dimensión temporal e histórica... Para nosotros el hombre no es un "ser-para-la-muerte" sino un *ser-para-la-salvación*. Hagamos una exploración en el fondo de nuestra conciencia. En medio de la fluencia vivencial podemos penetrar, a nuestro antojo, en el pensar y obrar personales, porque nos auto-poseemos. Asistimos a nuestra propia vida que transcurre en un uni-verso, con unos prójimos que convivimos. En cada decisión portamos nuestro pasado y prevemos nuestro futuro. Somos responsables y advertimos la responsabilidad de los otros. Ningún acto psíquico transcurre sin un deseo de consecución. Apurando el dinamismo finalista llegaremos, necesariamente, al descubrimiento de una intencionalidad salvífica, desde el momento en que sobrepasamos nuestro propio conocimiento (finalidad inmanente) apuntando, por encima de nuestro ser, a *otro* ser (finalidad trascendente). La inestabilidad intranquila del corazón cruza la vida entera del hombre: lo sensible nos arrastra hacia abajo, mientras la visión de la verdad pura nos eleva, momentáneamente, olvidándonos casi del vínculo con un cuerpo de muerte. Si buscamos seguridad y tranquilidad es porque no las poseemos; más aún, porque somos, constitutivamente, inseguridad e intranquilidad. Día a día tenemos que decidir sobre nuestro propio desarrollo entitativo. Estamos hechos para la felicidad aunque no podamos alcanzarla plenamente en esta vida tem-

poral. Faltamos a la fidelidad a nosotros mismos que es, al mismo tiempo, fidelidad a Dios, retardando la autoperfección libre y afectiva en la contemplación del espíritu divino. Rehacemos nuestra voluntad en la rectitud y verdad para obedecer, con alegría de buen vasallo, la ley moral. Tal es la condición del espíritu vinculado al cuerpo, en su etapa de prueba, que se nos ha revelado en la investigación de la conciencia íntima. El hombre capta y concibe un mundo objetivo y hace cultura con intencionalidad salvífica. El anhelo de salvación, connatural al individuo de la especie humana, es el resorte capital del hombre. Trátase de una autoafirmación de la propia entidad en su esfuerzo de perduración perfectiva. La libertad de autoconfigurarnos florece sobre la necesidad impuesta por la realidad exterior y por nuestra propia realidad. Podemos arrojarnos a la vida instintiva deificando el cuerpo o encerándolo en el sentimiento egoísta de libertad para adorarnos en nuestra propia autonomía. Pero podemos, también, decidirnos por el intrascendente e incondicional amor a Dios. Esta decisión personal la tenemos que hacer, una y mil veces, en cada una de nuestras actuaciones, formándonos un carácter. Salvándonos cada día ganamos la salvación. Somos culpables de cualquier acto aislado que atente a la tarea integral de autoperfección. Bien podemos afirmar, consiguientemente, que la realidad humana es, en su más íntima contextura, hambre de salvación. No se trata de ningún instinto de conservación y de perpetuación entendido unamunianamente. El hambre de salvación — más íntima y más propiamente humana que el hambre fisiológica de conservación y de perpetuación — es ese afán de salir de sí hacia la trascendencia para conquistar el perfeccionamiento integral humano. Quisiéramos ser plenamente, mientras somos un casi nada. Y al tocar nuestra propia miseria contingencial nos llenamos de piedad, pero de una piedad trascendente. El hambre de salvación no es en el fondo, sino la consciente abertura y lanzamiento de nuestro ser infinito, a través de los otros seres finitos, hacia el Ser infinito de Dios: plenitud óntica del ser humano. De ahí el teocentrismo de la persona. Apenas si se ha reparado en la función e intencionalidad salvífica de la cultura. Los hombres hacemos cultura para salvarnos, para afianzarnos y elevar nuestra existencia. La cultura entera, en cuanto que es saber y capacidad, lleva implícita una conciencia de salvación a la que va unida la del peligro. Un saber de salvación no puede quedarse en un mundo de apariencias. Por miedo a las causas finales — que nunca han correspondido a las ciencias particulares, sino a la metafísica — no vamos a mutilar nuestro poder cognoscitivo. Existimos como animales frustrados y axiotrópicos. Axiotropismo que, en definitiva, se resuelve en teotropismo, movimiento en que se colma el anhelo de plenitud subsistencial y se salva

lo eviterno del hombre. Es preciso fundir la búsqueda de las causas con el afán de salvación, en una actitud mixta, la única genuinamente existencial. Mucho mejor y más importante que el abstracto *saber la verdad* es el *estar-en-la-verdad.* De los franciscanos he aprendido que la vida no es simétrica. Es sintética sin duda, pero en Dios. Hay que preocuparse más de la realidad que del sistema. Y en la realidad encontramos muchas vías de acceso a la verdad sobre el ser humano. El asco, por ejemplo, ejerce un papel cognoscitivo y valorativo. Nos lleva al desengaño de lo puramente fisiológico y nos incita nuestros afanes de trascendencia. La asquerosidad proviene de la no-virtud, de la indigencia de los seres finitos puestos en contacto con una conciencia que aspira a la plenitud y a la perfección. Un sentimiento de humildad — verdad sobre nuestro espíritu en su condición carnal — puede sobrevenir tras una seria reflexión en torno al sentido del asco. Y hasta podría considerarse el asco como una prueba para el amor. El verdadero amor es más fuerte que el asco. La victoria del amor sobre el asco es la victoria de lo perdurable sobre lo fugaz, de la misericordia universal sobre el mal. El asco como la congoja, acusa una deficiencia inevitable de nuestra condición humana y de la realidad vital, en general, a la vez que apunta un gravitar del hombre hacia un centro definitivo. La vida entera está al servicio de algo que no es la vida misma ni está en la vida intramundana. Experimentamos la congoja cuando el ser se estrecha, se angosta, poniendo de manifiesto su deficiencia congénita. Nos acongojamos porque nuestro afán de plenitud subsistencial se ve contrariado, limitado, aprisionado. El darse-cuenta de la propia congoja revela una implícita referencia valuadora. El hambre apasionada de la salvación explica nuestra congoja y nuestra zozobra. Congoja por y para la salvación. Congoja que puede convertirse en un manantial de vida superior, en una afirmación heroica ante el destino, con sólo advertir su sentido óntico final. Congoja comunicativa que nos hace compadecernos a nosotros mismos y compadecer a los demás. No estamos solos. El "cor irrequietium", estremecido por el amor y la ambición, busca colmar su vacío interior. Por la inquietud a Dios. He aquí un itinerario espiritual que se inicia al reconocer nuestra lastimosa miseria y que concluye abriéndose a la trascendencia en la invocación. Estamos en el mundo para dar testimonio — libre, personal, singular — de nuestra esperanza. Esperanza que entraña un radical temple de ánimo que nos hace pregustar nuestra futura felicidad, al entrar en confiada comunicación con la Generosidad soberana, percatados de nuestra absoluta impotencia para alcanzar la plenitud anhelada. La esperanza es más originaria que la angustia, más radical y profunda. La angustia es tardía y derivada. Se produce porque he salido de la nada y porque me circundan innumerables amenazas de privación de plenitud a que

aspiro. Antes de la angustia está el ser humano con todas sus posibilidades, sostenido por alguien — vertiente de la esperanza —. Este sostén de mi ser me estructura y constituye el sentido de mi vida. Donde acaba mi propio poder y confío en alguien, empieza la esperanza. Profundizando la experiencia actual encontramos una confianza en un porvenir que prolongue y lleve a su cabal desarrollo esa intimidad que nos es presente. Todo se salva por la presencia del amor. Nuestra salvación — rigurosamente personal — más que obra de esfuerzo propio ascensional, es fruto de plegaria. Por el amor de Dios soy lo que soy y participo en la comunidad amorosa. El amor mueve mi vida y le confiere su valor exacto. Mi espíritu es en cuanto desea a Dios: es tal como ama. Mi voluntad nunca se podrá apaciguar si no es con el ser plenario. Estamos a la espera de un más allá presentido. Vivimos mientras tanto, en tensión por la esperanza de la "allendidad" definitiva. Nuestra confianza está fundada en la verdad. La verdadera totalidad del hombre no reside en un cuerpo que se marchita; radica en ese fundamento anímico con su núcleo inmortal. La vida humana, a diferencia de la vida animal, es problemática, contradictoria. Y no se puede ser verdaderamente hombre sino hasta el día en que se toma a conciencia este carácter problemático y contradictorio de nuestra vida. Nuestro tiempo reclama una síntesis intelectual que dé sentido a nuestra vida y a nuestra muerte, que ordene nuestra trayectoria mundanal para no sentir que el suelo se hunde bajo nuestros pies. Es ilógico emprender investigaciones de importancia secundaria — a veces insignificante — sin haber emprendido la única investigación que verdaderamente tiene importancia. ¿Cuál es el sentido de la vida, el sentido del dolor y el sentido de la muerte? El fondo de nuestra angustia humana, de nuestra angustia vital, está constituido por una sed insaciable de existir amenazada por una muerte que nos disuelve en la nada o que nos lleva a otra vida desconocida. Hay que vivir y hay que tomar una actitud vital. Nuestros fracasos no son casuales, se deben, ante todo, a que nuestro poder nunca alcanza a nuestro anhelo. Esto significa, me parece, que somos seres necesitados de salvación. Queremos, pero no podemos, vivir siempre, personalmente y en plenitud. Usufructuamos una conciencia íntima y una emoción de ser. Nos precede un plan y una realización. Es cierto que no creamos nuestro destino, pero si lo decidimos responsablemente. Nuestra animalidad tiene que justificarse, subordinándose, ante el control de nuestro espíritu. Y esta justificación se da en situaciones y circunstancias. Esto quiere decir que tenemos que aprovechar lúcidamente nuestro carácter, nuestro sexo, nuestro contorno geográfico, y nuestro tiempo para someterlos a una inteligente colonización. Diariamente ejercitamos un cúmulo de actos voluntarios con sentido. Ahora bien, si estudiamos la tra-

bazón y la jerarquía de dichos actos, es preciso reconocer que todos ellos poseen una dirección y un sentido último salvífico. Todo puede cobrar sentido escatológico en conexión con la totalidad personal y universal. Sólo en el hombre como ser teotrópico no es dada una conexión salvatoria de sentido. Las decisiones que nos favorezcan como hombres integrales y nos perfeccionen serán morales. Las que lesionen nuestro ser de hombres, son inmorales. No es posible vivir humanamente sin establecer pautas normativas para las resoluciones y elecciones humanas. Estas pautas normativas se cimentan inmediatamente en el orden entitativo y en última instancia en la ley eterna, que se refleja en la ley moral. Dentro de la vida universal sólo la vida humana tiene una textura ética. La vida humana es un problema de orden. Es deber del hombre desarrollar su humanidad. Desarrollo que es quehacer de salvación y riesgo de frustración. Nos realizamos superándonos. El bien es nuestra dimensión más excelsa. En vistas del bien trazamos nuestro plan de vida y nuestro ideal personal. Elegimos entre muchos posibles modos concretos de ser hombres. Ser hombre — dimensión de fatalidad —, es un constitutivo ontológico — independiente de nuestra voluntad; pero ser hombre bueno o ser hombre perverso — dimensión de libertad — es cosa que debemos decidir.

Si carecemos de la capacidad de intuir naturalmente a Dios, tendremos que partir de una causa o principio lógico y nuestro conocimiento de Dios será algo inferido. Del hecho de que Dios no pueda tener una causa entitativa, no se puede derivar el hecho de que el conocimiento humano de Dios no pueda tener, en cambio, una causa explicativa. Todos estos "sabores" y "revelaciones presenciales" de la Divinidad transcurren en la singularidad intransferible de las personas y no impiden la ciencia de Dios. Las pruebas contribuyen sobria y eficazmente a iluminar con la luz natural de la razón los fenómenos humanos y mundanales, ascendiendo a determinaciones más precisas de la idea de un Ser divino. Poseemos un conocimiento natural y precientífico de Dios, antes de conocer la teodicea o teología natural. El hombre común de la calle se acerca a la realidad de Dios remunerador, principalmente por su conciencia. Y se acerca a la comprensión de Dios realizador por la contemplación de los efectos artísticos que presuponen un espíritu finalista. El universo entero evidencia la acción de un espíritu excelso. La comprensión natural del mundo y de los demás hombres incluye un avizorar algunas propiedades de Dios: poder creador, majestuosa sabiduría, reposo bienaventurado. Y un vacío tendencial de nuestro corazón nos lleva también a él. Pero todas estas vivencias más o menos superficiales son susceptibles de profundizarse radicalmente. La concepción natural de Dios que tiene el hombre sin bagaje científico, puede ser comprobada rigurosamente. Exis-

ten varias vías para llevarnos, racional y ciertamente, a la existencia de Dios: de lo contingente a lo necesario, de lo fugaz a lo eterno, de lo finito a lo infinito. Las cinco vías tomistas, consagradas ya por la fama, no son las únicas pruebas racionalmente válidas que conducen a una certeza sólidamente establecida. En este mismo siglo XX se han propuesto nuevas vías, aunque, tal vez, excesivamente sutiles. Por mi parte quisiera ensayar una nueva vía de acercamiento a Dios. Descubro, en mi ser, un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto, porque soy una misteriosa amalgama de alma y cuerpo, bruto y ángel, tiempo y eternidad, nada prehistórica y destino supra-temporal. Mi afán de plenitud subsistencial existe sólo en función de superar mi desamparo ontológico. Y mi desamparo ontológico se hace tan sólo patente porque tengo un afán de plenitud subsistencial. La plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo. Pero, a su vez, el desamparo se ve corregido, amparado en parte, por el afán de plenitud subsistencial que se proyecta con toda su intención significativa. Este afán de plenitud subsistencial, aunque se dé en el tiempo, no está sometido al tiempo. Trátase de um testimonio irrecusable de la egregia vocación humana, de una humilde sumisión del hombre integral a su interioridad abierta al ser y a la Deidad. Mi afán de plenitud subsistencial, con toda su significación metahistórica", participa en la plenitud absoluta, primera y trascendente. En otras palabras: mi afán de plenitud subsistencial, que se me presenta coexistiendo orgánica y dialécticamente con mi desamparo ontológico, con mi insuficiencia radical, en forma parecida al contrapunto musical, implica la Plenitud subsistencial e infinita de donde proviene, precisamente, mi concreto afán de plenitud que se da en el tiempo. Si existe nuestro afán de plenitud subsistencial — y esto es un hecho evidente — existió siempre una Plenitud subsistente, porque si no hubiera existido, no se darían todos nuestros concretos afanes de vida y de más vida. De ahí que el primer acto de mi afán de plenitud subsistencial sea el de dirigir una llamada a la Plenitud infinita que suscita todos los afanes de plenitud. Cuando se endiosa a la existencia, el hombre se desliga de todo y se revela contra Dios. En realidad, más que negar a Dios, el ateo afirma que él es Dios. Por el examen metafísico de lo finito determinamos, hasta donde es posible, la naturaleza de Dios. Dios trasciende el mundo, pero queda, en alguna forma, dentro de él. La evolución, movimiento o progreso del universo da testimonio de la trascendencia de Dios. No cabe invocar un dinamismo universal sin negar, al mismo tiempo, que las fuerzas sean, en algún sentido, función de una cosa. Dios difiere del mundo, no en grado, sino en entidad. Mientras el mundo es evolución y es composición, Dios es realidad y es simplicidad. Esto indica que el mundo *tiene* ser, más no *es* ser. Un ser infinito, simple, uno, inmutable y

eterno, no puede confundirse con el mundo, que no es por sí y que carece de la infinitud, de la simplicidad, de la unicidad máxima, de la inmutabilidad de la eternidad: atributos entitativos de Dios. Y sin embargo, Dios es más íntimo a los hombres y a las cosas que éstos a sí propios. La presencia íntima de Dios a todos los seres nos autoriza a hablar — sin deformaciones panteístas — de una "inmanencia". Estamos frente a una presencia inmaterial de la causa eficiente suprema en todo ser. Presencia perfectamente compatible con la independencia de Dios frente al mundo. Dios no necesita del mundo, pero el mundo sí necesita de Dios. La causa Suprema no puede desinteresarse del producto de su causalidad. El mundo tiene en Dios su fundamento omnipresente. En otras palabras: la creación como efecto exige la permanencia de Dios como su causa. Mientras exista lo causado, necesita, perpetuamente, de lo que le hace ser.

Las deficiencias que el hombre encuentra dentro de sí le impelen, razonablemente, a buscar ayuda y dirección en alguien que está por encima de él. Pero al lado de esta conciencia de límites y de insuficiencia es también patente nuestra tendencia a superar, de algún modo, la contingencia. Descubrimos lo divino como santo — no puede tolerar en sí falta alguna —, como misterioso — incomprensible majestad — y como fascinante. La fenomenología del hecho religioso nos muestra un sentimiento de dependencia con acento de esperanza. Al reconocer que no somos nuestro existir de la causa fundamental, nos sentimos ligados, unidos ontológicamente y volvemos nuestro ser a la causa fontal.

Por la religión la creatura, antes distanciada de Dios, se liga voluntaria y libremente a su Creador, reconociéndole como sumo principio y último fin. En los límites de nuestra dependencia absoluta, de nuestra importancia, como creaturas, para toda cuestión de salvación, surge una irrefrenable tendencia a lo absoluto. Nuestra vida entera se va a ver afectada por la solución que adoptemos ante este problema medular. No vivo porque quiero — aunque pueda querer vivir —, sino porque me han puesto en la vida. Vivo en cuanto participo, en cuanto recibo. Dios — sostén o fundamento de mi ser — es omnipresente o ubicuo por esencia y potencia. ¿Por qué no reconocer, entonces, que la vida humana está totalmente ordenada por el valor sumo de lo santo? Nuestra vida puede armonizarse, unificarse por la aspiración a Dios. Vida como homenaje al sumo Valor, que nos instiga y nos salva. Nuestro ser no es para la muerte, ni para el naufragio, sino para el valor supremo. La vida es una prueba y una oportunidad. Una prueba de vencer los obstáculos que nos impiden acercarnos al valor de lo santo. Una oportunidad en el tiempo para salvarnos en lo eterno. Al Ser supremo nos lleva no sólo el discurso,

la vía racional; sino también la afectividad, la vía cordial. Cada tipo humano de religiosidad tiene un temple de ánimo básico — lógico, físico-matemático, metafísico, ético, estético —, una tonalidad sentida de la existencia, que actúa como matriz generadora de sentimientos y emociones. En todos ellos se da un sentimiento de finitud — existencia que no es absolutamente subsistente — que desemboca en la participación. La aspiración insaciada de la verdad que tiene su correlato en Dios; la tendencia a lo absoluto como sumo bien; la idea fundamental del deber; la vivencia de Dios como Supremo Poder, como Supremo Legislador, y como Supremo Remunerador, forman la conciencia de nuestra religación con Dios. La religión no es tan sólo un débito de justicia, sino también, y acaso más, una iluminada y amorosa admiración de la grandeza trascendente del Ser Absoluto.

El interés especulativo del "animal curiosum" — aunado al interés práctico del "homo faber" — nos conduce a la ciencia. Ciencia necesitada de una filosofía que inquiera acerca de su esencia y sus fundamentos, sobre sus métodos, sobre el límite de sus conclusiones, sobre sus posibilidades y sus propósitos. Sin mengua de una común estructura lógica y de unos mismos procedimientos generales, cada ciencia particular analiza un aspecto de la naturaleza con métodos propios. Aunque autónomas, las diversas ciencias particulares no agotan el campo del conocimiento humano ni tienen un sistema unitario. Se interesan por la realidad, es cierto, pero por "la realidad en cuanto observable". El ente material físicamente observable no es considerado formalmente en cuanto ente. De ahí la inevitable colaboración entre ciencias particulares y ciencia general o filosofía. Con las ciencias particulares podré, tal vez, explicar en detalle el universo, pero nunca alcanzaré a comprenderlo en su todo impersonal. Sólo la reflexión filosófica aborda las últimas y decisivas cuestiones, más allá de las verdades científicas experimentales. La realidad sensible es complejidad de partes y de momentos, cada uno de los cuales remite a otro y está en función de la totalidad. Por diversas que sean las esferas, subesferas y capas de la realidad, todas ellas se me presentan articuladas en mi vida. Por separados que parezcan los estratos de la realidad — lo inorgánico y lo espiritual, por ejemplo — se aproximan y se asemejan en la analogía de la propia realidad. La actividad y el cambio están en la realidad, pero no son toda la realidad. En un instante hay, por lo menos, una pauta rítmica, una disposición estructural que es, en suma, un modo de ser. Las múltiples cosas reales — por elevada que sea su cantidad — tienen un número finito y están en un tiempo determinado. ¿Cómo no inquirir, entonces, por un fundamento extra-mundano, único, independiente, eterno, infinito?

Mi propósito primordial en esta "Introducción a la Filosofía como Propedéutica de Salvación" es presentar orgánicamente en apretado resumen, mis modestas aportaciones a la filosofía de nuestro tiempo. No se espere, por supuesto, exploraciones detalladas y análisis filosóficos de la problemática filosófica. Trátase de una síntesis metafísica antroposófica dentro de una filosofía como propedéutica de salvación. Parto de la experiencia vital para regresar constantemente a ella. Acepto mi vocación filosófica, dándome a ella sin residuos, más allá de la felicidad y del dolor. Quisiera comunicar, a quienes me sigan en la aventura del pensamiento, un entusiasta "sí" a la existencia humana y a los límites — puntos de trascendencia — contra los que se rompe. Es difícil, pero es grato, ser hombre entre los hombres guardando una piadosa fidelidad al misterio inagotable del ser. Por ser hombre entre los hombres, mi pensamiento filosófico es, esencialmente, dialógico. El propio Heidegger nos habla, en su libro *¿Que Significa Pensar?*, de que "un pensador no depende de otro pensador sino que, cuando piensa, adhiere a lo que ha de pensarse, que es el ser. Solamente en la medida en que adhiere al ser, puede estar abierto al influjo de lo ya pensado por los pensadores. Por esto sigue siendo un privilegio exclusivo de los más grandes pensadores dejarse in-fluenciar. Los pequeños, por el contrario, sólo padecen de su originalidad malograda, cerrándose en consecuencia al influjo que viene de lejos" (pág. 94, Editorial Nova, Buenos Aires). La íntima concordancia con asertos de otros autores, no debe confundirse con la adhesión muerta a una filosofía.

La verdadera originalidad no consiste en decir lo que a nadie se le ha ocurrido, sino en traducir lealmente el propio ser. Todo hombre es una interpretación original del universo. La muerte de un hombre empobrece los modos reales de ser humano. Con cada persona desaparece una cosmovisión particular. Lo que cuenta es la verdad y la participación existencial que de ella se tiene. La novedad o el prurito de originalidad no tiene categoría filosófica. La filosofía es obra al mismo tiempo colectiva y personal. Un pasado espiritual, pródigo en líneas, llega hasta nosotros para entroncarse en nuestra personal e intransferible penetración en el ser. En este sentido, el filosofar — que nos compromete desde la raíz — es un acto que comienza siempre de nuevo pero desde la altura del siglo.

# VISÃO HUMANA DO MUNDO

Prof. Dr. Filipe Salvaggi S.I.,
Pontifícia Universidade Gregoriana,
Roma.

## DUAS TENDÊNCIAS OPOSTAS

A presente reflexão sobre a visão do mundo, que o homem naturalmente adquire e pode formar através da ciência e da filosofia, parte da consideração de duas tendências opostas, que iniciadas com o alvorecer do pensamento científico e filosófico, ganharam agudez nos tempos mais recentes. Por um lado, temos a tendência *objetivante*, que procura despojar quanto possível, ou melhor, idealmente de uma maneira completa, a nossa visão do mundo de todo elemento subjetivo, antropomórfico ou de qualquer maneira humano, para construir uma visão completamente objetiva e absoluta da natureza em si, uma visão (se assim podemos dizer) completamente *desumanizada* numa visão do mundo, na qual deve ter parte, evidentemente, o próprio homem, mas objetivamente considerado, reduzido a simples parte ou engrenagem da natureza em si e absoluta. Por outro lado, temos a tendência *subjetivante*, que procura, sim, uma visão do mundo, mas primariamente uma visão do próprio homem e secundariamente do mundo, subjetivamente considerado como ambiente humano, do mundo em relação e referido atualmente ao homem como seu centro, pelo que o próprio mundo resulta (se assim podemos dizer) *desnaturalizado*, e a natureza em si absoluta e objetiva do mundo e do homem resulta negada ou pelo menos deixada como absolutamente incognoscível ou sem interesse para os fins do verdadeiro conhecimento humano.

A primeira tendência apresenta-se, portanto, como uma exaltação da ciência e o desprezo ou negação da filosofia e da religião, a segunda como uma exaltação do sentimento humano, da filosofia e da religião e o desprezo ou negação da ciência.

A tendência objetivante pode dizer-se que é a alma de toda a ciência moderna clássica, desde o renascimento até aos nossos dias; assume a expressão mais aguda no positivismo e no materialismo tanto vulgar como dialético, mas em certo grau está já presente desde o alvorecer da filosofia grega e da ciência antiga e prolonga-se pela maior parte da filosofia medieval e pela corrente racionalista da filosofia moderna até Kant.

A tendência subjetivante, cujas raízes podemos fazer remontar à mentalidade primitiva quer dos povos quer dos indivíduos, ocorre também ela continuamente na história do pensamento humano, acentuando-se nos indivíduos e nas correntes de pensamento interiorizante, espiritualizante ou mesmo mistificante: Sócrates e Platão, Taciano e Agostinho, São Bernardo e os místicos de Quatrocentos, o idealismo com todas as suas formas e derivações, o existencialismo e várias formas de espiritualismo contemporâneo, são em graus e com modalidades diversas expressões mais ou menos avançadas desta tendência.

## VISÃO PRIMITIVA

Efetivamente não pode faltar ao homem uma visão do mundo: desde o início da atividade das suas faculdades vitais e cognoscitivas, o homem encontra-se em contato e como imerso num ambiente de objetos materiais, com que estabelece uma trama contínua das mais diversas relações, que podem ser configuradas sob forma de diálogo permanente. Nos primeiríssimos estádios da evolução psíquica da criança, esta não é ainda capaz de distinguir-se a si própria do "resto do mundo". O mundo visto pela criança, nos primeiros dois ou três meses de desenvolvimento, é uma sucessão de quadros que, como fez observar Piaget nas suas pesquisas de psicologia genética, não contêm as coisas nem o eu, mas somente um conjunto indistinto de percepções visivas, auditivas, táteis etc.; somente no fim do terceiro mês a criança começa a opor o próprio eu, o seu corpo, os seus membros, às outras coisas que constituem o "resto do mundo". A partir deste momento, as coisas falam ao homem e o homem fala às coisas; o homem percebe-se como uma unidade, que porém não é fechada em si mesma, mas é sempre orientada para a sua própria subsistência e atividade biológica e cognoscitiva em direção aos objetos materiais, que na sua totalidade constituem o mundo ou cosmos. Mais, precisamente através deste contínuo contato e oposição com o mundo, o homem

adquire plena consciência de si próprio, da sua natureza e da sua originalidade e, pelo menos em certo sentido, da sua transcendência relativamente às coisas materiais. Isto é, o homem conhece-se a si próprio através do mundo, como aliás conhece o mundo através de si próprio, e não poderia ser de outra maneira. Daí se segue que, no primeiro estádio do conhecimento humano, há nele uma íntima fusão de elementos humanos na visão de si próprio e do mundo, de si próprio no mundo e do mundo em volta de si próprio.

Na sua famosa lei dos três estádios da humanidade, Augusto Comte fez ressaltar um aspecto característico da visão primitiva das coisas, que o homem tem tanto na vida individual como na dos povos. A mentalidade primitiva é uma mentalidade animística e antropomórfica, a qual procura explicar e tornar familiares as coisas e os fenômenos do mundo mediante uma projeção nas coisas daquilo que o homem experimenta em si mesmo, num sentido de comunhão e participação do homem na natureza e da natureza no homem. É desta mentalidade que se originam também os mitos e a magia, em que explode com toda a sua força a faculdade criativa da fantasia dos indivíduos e dos povos jovens.

## PROCESSOS DE OBJETIVIZAÇÃO

Mas bem cedo, e dum modo claríssimo o vemos desde os inícios da filosofia grega, a esta visão subjetiva e fantástica, sucede o esforço para uma visão objetiva e intelectual: a natureza resulta despojada do significado originário animístico, manifesto na própria etimologia do termo latino, como aliás do correspondente termo grego "fisis" e assume por sua vez o significado de princípio intrínseco do estado e de movimento espontâneo dos corpos, raiz das suas propriedades específicas e regra da sua atividade. Começa assim lentamente a formar-se uma ciência objetiva da natureza, uma física, que virá depois sucessivamente a desenvolver-se e especificar-se em uma cosmologia, biologia, zoologia, como se ostentam já os vários tratados do "Corpus Aristotelicum"; em oposição às ciências da natureza, desenvolve-se a reflexão do homem sobre si próprio com a afirmação do espírito, mas também esta não tarda a desenvolver-se sob a mesma forma das ciências objetivas, com a lógica, a psicologia e a ética, também já explicitamente presentes no "Corpus Aristotelicum".

Não podemos evidentemente seguir, em poucas páginas, o milenário processo histórico de desantropomorfização e objetivização das ciências da natureza e do espírito; mas queremos só destacar brevemente alguns elementos, que nos parecem da maior importância.

Antes de mais nada fizemos já notar que o surgir de uma ciência objetiva é devido à progressiva superação da aventura da imaginação mediante a reflexão e a análise intelectual: é a fase que assinala a passagem da infância para a juventude, quer na vida individual, quer na vida dos povos e que nas civilizações mediterrâneas é assinalada pelo aparecimento da ciência e da filosofia grega.

Uma outra característica geral e constante deste processo, que se verifica tanto no desenvolvimento do indivíduo como, concorrentemente, no desenvolvimento histórico das ciências, é que o surgir de uma pesquisa intelectual e de uma ciência ou filosofia, no significado técnico dos termos, tem lugar sempre primeiramente no domínio da natureza externa e só em seguida há trespasse ou extensão ao domínio interno do homem. Desta precedência temporal, que nos limitamos simplesmente a constatar, não se segue que as ciências biológicas, psicológicas e, em geral, humanas, desenvolvidas sucessivamente, tendem naturalmente a assimilar os métodos e as categorias das ciências físicas (e matemáticas) já constituídas, com o perigo conseqüente de reduzir também objetivamente a originalidade da vida e do espírito a simples produtos da realidade e das forças da matéria.

## O INFLUXO DO CRISTIANISMO

Entre os influxos históricos que favoreceram o processo objetivante da ciência, ao lado do racionalismo da filosofia grega, impõe-se colocar também a visão do mundo contida na religião hebraica e cristã. Esta religião, de fato, não só propõe à mentalidade dos povos ainda primitivos a absoluta transcendência de Deus, contra as concepções antropomórficas das antigas mitologias ainda fortemente radicadas nos povos já civilizados, mas ainda apresenta uma visão do mundo como criatura divina, a participação finita da infinita bondade divina, sapientemente disposta em medida, número e peso e ordenada hierarquicamente nos diversos gêneros e espécies naturais. O mundo e a natureza em si objetivamente possuem realidade, bondade, valor anteriormente à existência do próprio homem; e daí merecem ser conhecidos e considerados nesta sua realidade objetiva, que é uma expressão da própria realidade divina e um meio para subir ao conhecimento do Criador; são uma revelação divina escrita no grande livro da natureza, como se exprimirá mais tarde o próprio Galileu. A leitura deste livro, isto é, a ciência objetiva da natureza, tem portanto um valor só pragmático e teorético, enquanto satisfaz as necessidades da vida e o desejo de conhecer mais ainda um autêntico valor religioso.

Além disso, a visão do mundo por parte do cristianismo é essencialmente teocêntrica, cristocêntrica e subordinadamente antropocêntrica. O universo material é criado por Deus para o homem, por sua vez é criado e ordenado para Deus, princípio primeiro e fim último de toda a realidade criada, ordenação que, na economia sobrenatural do homem elevado à graça da adoção divina e decaído pelo pecado, deve realizar-se através de Cristo. O conhecimento objetivo e racional do mundo, da natureza e do homem, se deve ser purificado de todo o antropomorfismo e subjetivismo arbitrário, não pode porém e não deve ser despojado de seu antropocentrismo, antropocentrismo ontológico, enquanto o mundo na sua realidade objetiva é finalisticamente ordenado para o homem, antropocentrismo gnosiológico, enquanto o seu conhecimento é essencialmente um conhecimento humano e jamais divino, portanto essencialmente condicionado pelos meios de conhecimento humano, que recebe todas as suas idéias primitivas através dos sentidos.

## A CIÊNCIA MODERNA

Este duplo antropocentrismo, essencial à visão cristã e medieval do mundo, é rejeitado pela filosofia e ciência modernas. Posta entre parênteses e depois também negada a ação criadora e ordenadora de Deus na natureza, rejeitada por quase todos os filósofos e cientistas modernos, a consideração teleológica e o princípio da finalidade, o mundo e a natureza em si e objetivamente são aquilo que são por si próprios e não pelo homem, e toda a relação ao sujeito humano fica condenada como puramente subjetivística e antropomórfica e portanto deve ser absolutamente excluída da ciência. Do ponto de vista gnosiológico, pois, o conhecimento racional fica equiparado ao conhecimento divino, isto é, pode e deve atingir um grau de perfeição idealmente absoluta, que não se ressente das condições limitativas do ser humano, se não extensivamente quanto ao número dos conhecimentos adquiridos efetivamente, pelo menos intensivamente em certeza e precisão. O progresso da ciência humana será possível, sem dúvida, porque ele não poderá nunca atingir o conhecimento atual dos infinitos verdadeiros e escritos no grande livro da natureza, mas de cada um singularmente poder-se-á ter um conhecimento perfeito, que não cede em certeza e precisão nem sequer ao conhecimento infinito de Deus.

Assim se foi delineando explicitamente, portanto, desde Galileu a Descartes, aquele conhecimento da ciência que constituirá a meta ideal de toda a época sucessiva até finais do século XIX: ciência da natu-

reza, inteiramente objetiva e absolutamente necessária, espelho fiel da realidade, livre de todo o conhecimento humano quer ontologicamente, quer gnosiologicamente; ciência que com a sua certeza e objetividade terá como ulterior corolário também o absoluto determinismo causal, que permite a previsão certa dos acontecimentos futuros do conhecimento perfeito do estado presente de todas as partículas que compõem o mundo.

De resto, as próprias descobertas concretas, que a ciência com os novos métodos vinha palmo a palmo efetuando, pareciam exigir e confirmar esta concepção desumanizada do mundo e da própria ciência. A primeira de todas, a revolução copernicana e a sucessiva evolução dos conhecimentos astronômicos, baniam a terra de centro do universo e o homem do seu pretenso trono de rei do mundo criado, para relegar a terra e com ela o homem num ângulo perdido de um universo infinito, povoado de infinitas estrelas e infinitos mundos. Depois, a progressiva descoberta das forças da natureza, escondidas no seio da matéria, desde as forças de inércia e de gravitação às energias química, térmica, elétrica, magnética e eletromagnética, até à energia atômica, raiz da mesma energia química, térmica, eletromagnética, até à energia nuclear, que se liberta nos processos radioativos e de fissão ou fissão nuclear, até à energia cósmica, manifestada nos raios cósmicos e na expansão do universo.

A ciência física, que também nesta última fase de desenvolvimento científico teve os primeiros e os mais espetaculares sucessos, fomenta a esperança ou ilusão dos cientistas de poder explicar por seus meios também todos os outros fenômenos da vida e do homem. A concepção materialística parece ser a conseqüência lógica do progresso científico, com a eliminação de toda a realidade transcendente não definível fisicamente, a negação da liberdade humana, a redução do próprio pensamento a um processo eletrofisiológico, que já em grande parte pode ser imitado com a construção dos engenhosos e colossais "cérebros eletrônicos".

## A REAÇÃO HUMANÍSTICA

Frente a estes rápidos e incessantes progressos da física, que parecem promover a concepção materialística, a humanidade, sente-se ameaçada na sua originalidade e na sua própria existência. Não só as bombas atômicas e termonucleares poderão de um momento para outro eliminar da face da terra aquela humanidade que as produziu, mas já de fato a tecnologia e a industrialização, promovidas pelo

progresso das ciências físicas, parecem nivelar e abolir todos os valores humanos, a personalidade e a liberdade dos indivíduos, a preeminência do espírito, os valores culturais, estéticos, religiosos e morais, tudo o que de mais sagrado e inviolável a humanidade teve por milênios de civilização e que forma o patrimônio mais precioso dos nossos museus, bibliotecas e templos. A ciência desumanizada, depois de ter desumanizado o mundo físico, ameaça desumanizar a própria vida humana.

Perante esta ameaça, que não é somente um pesadelo de mentes não muito sãs, mas um perigo iminente e já em parte realizado, é plenamente compreensível que se tenha levantado repetidamente, já na segunda metade de 1800 e agora ainda mais em 1900, a reação espiritualista contra a ciência.

Efetivamente, se o verdadeiro ideal da ciência fosse o proclamado pelo positivismo e pelo materialismo do século dezenove e pelos seus epígonos do século vinte, não se poderia dar apoio a esta reação.

Mas é esta a verdadeira ciência? A verdadeira visão do mundo, também no seu aspecto físico, é exatamente a visão que nos propõe o positivismo e o materialismo? As únicas perspectivas da vida humana são talvez aquelas ameaçadas pela ciência e pela técnica materialisticamente procuradas? Pôr-se-á verdadeiramente o dilema entre progresso científico e técnico e genuíno humanismo? É necessário condenar e rejeitar a ciência objetiva da natureza para salvar os valores propriamente humanos? Não será, ao contrário, possível reconhecer na própria ciência um valor eminentemente humano e um poderoso fator de humanismo integral, que, por um lado, reconhece o fator subjetivo humano como essencial e ineliminável na ciência que o homem pode conquistar, e, por outro lado, forneça uma visão humana do mundo, isto é, insira o homem na natureza, mas ao mesmo tempo reconheça o valor próprio do homem e veja na própria natureza um finalismo intrínseco que a ordena e subordina à humanidade como a um vértice transcendente da sua própria evolução natural?

## A CIÊNCIA DE NOVECENTOS

Pois bem, precisamente neste sentido foi orientada a profunda revolução que a ciência de Novecentos operou nos confrontos da ciência clássica, a ciência do positivismo, do mecanismo e do materialismo.

Antes de tudo, sob o aspecto epistemológico, a ciência de Novecentos como que descobriu a essencial limitação e relatividade da própria ciência humana como tal. O nosso conhecimento científico do mundo não pode de modo algum pretender alcançar a objetividade e a precisão absolutas, que procurava a ciência clássica; ela é e será sempre afetada pela relatividade e pela imprecisão devidas ao estado do observador e aos seus meios de observações. Esta é a conclusão tirada das duas maiores teorias físicas do século vinte, a teoria da relatividade e a teoria dos quantos. Certamente não é necessário concluir daí para a exclusão de qualquer valor absoluto e certamente no campo do conhecimento científico, como queriam alguns, tanto os neopositivistas como os neo-espiritualistas, interessados por razões opostas na desvalorização da ciência; mas também valorizando plenamente a possibilidade da ciência e os seus progressos efetivos, não é mais possível manter aquele ideal de ciência perfeita, absolutamente objetiva e necessária, verdadeiramente desumanizada, que tinha alimentado as ilusões dos cientistas e os temores dos espiritualistas. Ora, esta primeira essencial, intrínseca e ineliminável limitação do conhecimento científico, explicitamente reconhecida pela física contemporânea, tornou também os cientistas mais cônscios de outros numerosos elementos subjetivos, ineliminàveis em qualquer ciência humana. O homem de fato, na aquisição da ciência, depende das suas faculdades sensitivas, e sobretudo da vista e do tato. É verdade que a construção de aparelhos sempre novos e mais perfeitos acrescenta imensamente o campo da exploração humana: novas propriedades imperceptíveis aos sentidos humanos descobrem-se e também as propriedades perceptíveis tornam-se ampliadas para além dos limites restritos da percepção direta. Todavia, destas novas propriedades e destas imensas extensões o homem não pode formar um conceito próprio e adequado, mas somente conceitos análogos, transcendendo os formados da percepção direta; e isto pelo fato imprescindível que, em última análise, também as novas propriedades, os dados dos instrumentos e os resultados da experiência ainda mais sutis e complicados, não podem ser percebidos senão pelos nossos próprios sentidos e, portanto, deste intelecto e não de outro intelecto humano receberá o material para os seus conceitos, os seus raciocínios e as suas teorias.

A gravidade desta limitação subjetiva da ciência humana não tinha sido avaliada na ciência clássica, quando os cientistas pensavam poder "pleno iure" estender com continuidade e homogeneidade as propriedades dos objetos da percepção imediata ao infinitamente grande e ao infinitamente pequeno. Mas a física do século vinte demonstrou a ilegitimidade de uma similar pretensão. Finalmente a propriedade mais simples e mais imediata e objetivamente perceptível,

a extensão ou ainda a simples distância linear, não pode ser estendida homogeneamente, quando se passa da distância da escala humana à distância cósmica, duma parte, e às distâncias infra-atômicas de outra. Nas distâncias cósmicas, segundo as principais teorias cosmológicas atuais, torna-se manifesta a não-euclicidade do espaço, que ultrapassa todas as nossas possibilidades de percepção e de representação intuitiva; nas distâncias infra-atômicas entra em jogo o dualismo corpuscular ondulatório, que fecha também toda a possibilidade de representação intuitiva, essencialmente baseada sobre conceitos e as imagens fornecidas pela experiência imediata.

Portanto, e esta conclusão deve ser sublinhada de um modo explícito, a humanidade conseguiu, pois bem, a construir uma ciência do mundo físico que se estende das partículas elementares da matéria até à estrutura geral do cosmos, ciência verdadeira porque seguramente eficaz, mas esta ciência é essencialmente construída sobre a única base experimental e conceptual de que o homem dispõe, a experiência macrocósmica à escala humana e os conceitos dela imediatamente derivados. O elemento subjetivo humano, com as suas limitações e condicionamentos, é portanto ineliminável da ciência, e aquele ideal de absoluta objetividade e perfeição, propugnado pela ciência clássica, pelo positivismo e pelo materialismo, aparece não só inatingível de fato, mas também ilusório e ilegítimo por princípio.

## HUMANISMO INTEGRAL

O reconhecimento desta essencial ineliminável humanidade pela ciência, do ponto de vista gnosiológico, confortará o cientista na demanda de um humanismo científico integral, isto é, na demanda do superamento da sustentada oposição entre humanismo e ciência da natureza, retribuindo ao homem a sua originalidade e centralidade na natureza, que é o objeto desta ciência. Não que a centralidade subjetiva do homem na ciência seja por si mesma garantia suficiente da centralidade objetiva do homem na natureza; todavia, o humanismo subjetivo da ciência, sincera e integralmente reconhecido, pode ser um sinal de advertência da verdade fundamental de um humanismo objetivo da natureza e pode, pelo menos, autorizar o cientista sério a não rejeitar a priori, como antropomorfismo ingênuo e primitivo, a concepção que faz do homem o centro do mundo físico e vê na natureza um finalismo intrínseco dirigido ao próprio homem.

Pois bem, esta reavaliação ontológica do homem na natureza é um outro dos resultados advindos da evolução científica do século vinte. Perante a desvalorização objetiva do homem proclamada pela

ciência positivista e materialista do século procedente conforme as recomendações de Comte, que queria a lógica, a psicologia e a antropologia banidas do número das ciências positivas, o século vinte redescobriu a essencialidade e a irredutibilidade objetiva dos valores humanos e a sua centralidade no próprio mundo objetivo da natureza. Trata-se de um antropocentrismo essencialmente diferente do antropomorfismo ingênuo dos antigos, mas trata-se de uma verdadeira centralidade do homem na natureza, que põe o homem no vértice ontológico objetivo, para que tendem com intrínseco finalismo os elementos e as forças físicas, químicas e biológicas do mundo material em que nós vivemos. O ter sublinhado, com eloqüência poética e sugestiva, esta direção da ciência atual é o mérito principal da obra de Teilhard de Chardin, ainda que se nela muitos aspectos particulares e muitas expressões devam ser, segundo minha opinião, criticadas no ponto de vista científico, filosófico e teológico.

A tarefa da humanidade de hoje é reconstruir uma visão humana do mundo, fundada sobre conhecimentos objetivos enormes, fornecidos pela ciência hodierna e elaborada nos esquemas conceptuais resultantes da maturidade filosófica e teológica alcançada pelo pensamento contemporâneo. Desta maneira, será possível conciliar todos os resultados positivos alcançados pela ciência objetiva do mundo físico, biológico e humano, com todos os valores positivos descobertos na reflexão subjetiva do homem pensante; deve ser possível inserir o homem na visão cósmica da ciência e o cosmos na visão humana da filosofia e da religião, sem negar nem a objetividade da ciência, nem a subjetividade do homem.

Por outras palavras, as duas tendências de que falávamos a princípio, a tendência objetivante e a subjetivante, não obstante a sua diversidade e relativa oposição, aparecem conciliáveis entre elas nas suas exigências fundamentais, entendidas num sentido não exclusivístico, porque a ciência objetiva não conduz a uma visão desumanizada do mundo e do próprio homem reduzido a pura natureza e a visão subjetiva não se opõe à ciência objetiva, mas é purificada e absorvida na mesma ciência, correspondentemente o homem, na sua realidade ontológica completa, não fica nem absorvido na matéria nem expulso do mundo material, mas fica reinserido no mundo como termo transcendental do finalismo intrínseco da natureza.

Esta visão do homem e do mundo em ordem ao homem deverá ultrapassar o campo da ciência no sentido estrito para poder tornar inteligível, isto é, aceitável à razão, este finalismo intrínseco da natureza a um termo transcendente, reconhecido pela ciência como um dado de fato. E esta inteligibilidade não poderá ser encontrada

senão numa visão metafísica, que supere a realidade material do mundo e a realidade espiritual do homem mediante um princípio primeiro e uma finalidade última, que transcenda infinitamente os dois termos que devem ser acordados sem ser eliminados, princípio absoluto e supremo que torne inteligível a multiplicidade do real, a sua própria existência e o dinamismo teleológico que a anima. Não se trata, com isto, de querer demonstrar a verdade da religião através da verdade da ciência, pretensão absurda como a pretensão contrária do materialismo e do ateísmo, de querer demonstrar a falsidade da religião sobre a base da verdade das ciências. Mas trata-se simplesmente de constatar a intrínseca conciliabilidade da visão científica do mundo e do homem, com a concepção filosófica e religiosa da realidade; de constatar, isto é, que o progresso científico não comporta o anulamento dos valores espirituais e religiosos, como por outro lado o reconhecimento e a pesquisa destes valores não comportam a rejeição das ciências e das técnicas modernas. Esta constatação, precisamente, cremos que seja um dos frutos mais preciosos daquela maior abertura que mostram tanto a ciência como a filosofia e a religião da nossa época.

# UM DISCURSO FILOSÓFICO SOBRE DEUS É AINDA POSSÍVEL?

PROF. DR. A. DONDEYNE,
Universidade de Louvain, Bélgica.

Tradução do francês: PROF. IULO BRANDÃO,
UNICAMP, Campinas, SP.

Antes de entrar no cerne do nosso tema, convém indicar-lhe sumariamente o sentido e o alcance. Para tanto, tomaremos como fio condutor o título que encabeça este estudo.

Em primeiro lugar, há a palavra "Deus". O Deus de que aqui se trata é o Deus da fé cristã; um Deus que em Jesus Cristo de nós se aproximou, segundo o cristão convicto. Também para o cristão, Deus não é inicialmente um princípio de explicação filosófica mas uma imensa esperança, um mistério de bondade, de justiça, de amor, de alegria e de paz, a quem o cristão adere naquilo que S. Paulo chama "a obediência da fé", quer dizer, desperto para Jesus, reconhecido como o Verbo de Deus que nos interpela no mais íntimo de nós mesmos, com o objetivo de abrir-nos a Deus e de assim alcançar a nossa salvação. Segue-se que a relação do homem a Deus que se instaura na fé possui um caráter pessoal; é um ouvir e responder, invocação viva e vivida através de um nome "Abba, Pater" que não possui nada de especificamente filosófico, mas reconduz ao misterioso vínculo que ligava Jesus a seu Pai celeste e constituía o segredo de sua aparição no cenário histórico como uma personalidade religiosa, única em seu gênero.

Quanto à expressão "discurso filosófico", ela é mais difícil de precisar. Procedamos por abordagens sucessivas.

1. "Filosófico" se opõe, aqui, a "teológico estrito senso" e quer dizer que se trata de um discurso sobre Deus, elaborado apenas à luz da razão. Entendemos por razão o desejo nunca saciado de verdade

criticamente fundada e universalmente comunicável, que se encontra em todo homem e contribui para que possamos compreender-nos uns aos outros, julgar-nos mutuamente, instaurar um diálogo inteligente e fecundo, não obstante a diversidade das línguas e das culturas, até mesmo a divergência das convicções religiosas. Significa que, no discurso filosófico sobre Deus, o crente coloca entre parêntesis a sua fé, compreendida como adesão a verdades que se tinham na conta de divinamente reveladas. Por aí é que a reflexão filosófica se distingue da especulação teológica propriamente dita, a qual parte precisamente da revelação que em primeiro lugar se supõe estabelecida.

2. Porém, qualquer discurso elaborado tão somente à luz da razão e referindo-se, de uma maneira ou de outra, a Deus, ainda não é um discurso filosófico *sobre* Deus, propriamente falando. Com efeito, uma coisa é a fenomenologia da crença religiosa, considerada como fato cultural; outra, a reflexão sobre o mistério de Deus que constitui o objeto dessa crença a fim de decidir se, sim ou não, tal crença é *verdadeira*, se, sim ou não, algo lhe corresponde na ordem do real. Assim, uma fenomenologia da religião à Van der Leeuw, que se satisfaz com elucidar a essência e o sentido do fenômeno religioso, mas que se abstém metodicamente de tratar do problema da verdade desse fenômeno,[1] não é um discurso *sobre Deus*, em sentido rigoroso. E o mesmo pode-se dizer da análise da linguagem religiosa. É claro que o filósofo pode e deve interessar-se pelo estatuto da linguagem de fé, porém ainda uma vez, uma coisa é o problema do sentido e do estatuto da linguagem pela qual o homem se dirige a Deus, outra, a questão de se saber se o Deus ao qual essa linguagem tenciona aludir existe, sim ou não: é uma questão de verdade, isto é, de correspondência do ato de dizer, com o real. Quando a reflexão filosófica incide no problema da *verdade* do fenômeno religioso ou da linguagem da fé, ela descarta o universo da descrição fenomenológica e da análise da linguagem, para entrar naquilo que desde séculos se designa pelas palavras metafísica e ontologia. Dessarte, por discurso filosófico sobre Deus entendemos uma reflexão filosófica de alcance metafísico; outro nome é o de "teodicéia" ou ainda de "teologia natural".

3. Importa somente acrescentar agora que esse termo "teodicéia" não deve induzir-nos a pensar em sua forma tomista ou neotomista, apenas.

Dado o pluralismo dos estilos filosóficos, a teologia natural pode revestir-se, e de fato tem-se revestido de mui diversas formas. Uma teodicéia de inspiração cartesiana ou hegeliana ou blondeliana é per-

1. G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948, pp. 669 e 670.

feitamente concebível. Entre as duas guerras o pensamento religioso, na França pelo menos, estava dominado por um espiritualismo idealista centrado na afirmação de Deus: pensem em E. Le Roy, R. Le Senne, L. Lavelle. Mas também em filosofia as ocorrências passam rápidas, hoje. Após o imenso sucesso da fenomenologia existencial, a voga está neste momento com a filosofia da linguagem, ora para analisar os diferentes "jogos de linguagem", ora para inclinar-se sobre o milagre mesmo da palavra, com as suas implicações metafísicas. Esse pluralismo filosófico no domínio do pensamento religioso, como em tantos outros, não é uma infelicidade, antes um sintoma de riqueza, sob a condição de que nenhuma filosofia pretenda possuir o monopólio da reflexão desocultante e elaborar um pensamento exaustivo daquilo de que ela venha a falar.

Também, o alvo do nosso estudo não consiste em comparar entre si as diferentes formas de teodicéias, com o fito de fazer uma opção por uma delas com a exclusão das demais. O que nos propomos examinar é, de um modo geral, a legitimidade e a utilidade de uma reflexão metafísica sobre Deus.

Neste momento essa legitimidade e utilidade são vigorosamente contestadas, não apenas nos meios protestantes como ainda mais nos meios católico-romanos. A dar-se crédito a alguns, a importância conferida à teodicéia no ensino religioso contaria entre as causas principais do ateísmo contemporâneo, e teria poderosamente contribuído para desfigurar a verdadeira face do cristianismo, tornando-o inaceitável para o homem moderno. O Deus de que fala a metafísica ocidental seria, em última instância, o Deus do pensamento grego, um Deus concebido como Ente supremo, imóvel e impassível, radicalmente separado do mundo e dos homens; em suma, um Deus que, aos olhos da fé, é apenas um ídolo e, além disso, inconciliável com o sentido da historicidade que especifica o humanismo moderno. Impor-se-ia também à Igreja o inadiável dever de "deselenizar" a fé, vale dizer, subtraí-la à influência da teodicéia tradicional e do conceito de Deus que ela veicula. Alguns chamam-no, a esse Deus, o "Deus do teísmo".

É o suficiente para que se possa falar de uma crise da teodicéia. Examinemos mais de perto essa crise.

## I. CRISE DA TEODICÉIA

Uma ciência entra em uma crise quando não mais responde, com êxito, aos problemas que lhe põem.

Quando está em foco um tratado sobre Deus, esses problemas se resumem forçosamente nos quatro seguintes, que indicamos em seguida.

1. Em primeiro lugar, a questão da existência de Deus (*an sit*).

2. Em seguida, a da natureza e dos atributos de Deus (*quid sit*).

3. Uma terceira diz respeito à significação de Deus para a existência humana. A afirmação de Deus é, agora, vista sob o ângulo axiológico: "Deus? Para que e por quê?" É como se chamava entre os antigos: o tratado *de Dèo, fine ultimo.*

4. Subsiste um último problema que de uma certa maneira abarca os precedentes: o do modo humano de conhecer Deus e de nomeá-lo (*de divinis nominibus*).

Essas diferentes questões se acham estreitamente ligadas, recobrem-se mutuamente.[2] Se vamos abordá-las em separado, é, acima de tudo, por motivo de clareza: pôr ordem nas múltiplas críticas que se endereçam, neste momento, à teodicéia tradicional.

1. Uma primeira crítica, ou conjunto delas, alude à questão *an sit.* Comprazem-se muitos em sublinhar a ineficácia da filosofia nesse terreno, até mesmo sua incompetência para instaurar um diálogo sério e fecundo com os descrentes.

Em primeiro lugar, a sua ineficácia. Que lamentemos ou não, uma coisa é certa: até as melhores provas de Deus não se afiguram convincentes a não ser àqueles que já crêem. Há muito de verdade na observação de G. Marcel em sua célebre *Meditação sobre a idéia da prova da existência de Deus.* Após o balanço da situação de fato das demonstrações de Deus, Marcel conclui: "Desembocamos pois neste paradoxo, que a prova de Deus só é eficaz, de uma maneira geral, ali onde, a rigor, podíamos prescindir dela, e pelo contrário ela se afigurará quase certamente um jogo verbal ou uma petição de princípio a quem ela é especificamente destinada e que se trata de convencer".[3]

Mais. As provas tradicionais de Deus, dizem, não são apenas ineficazes; elas correm o risco de comprometer mesmo a possibilidade do diálogo com o ateísmo contemporâneo. Com efeito, essas provas querem ser verdadeiras "demonstrações", isto é, raciocínios especulativos que, partindo de premissas certas, verificáveis por todos, devem conduzir, por virtude de um encadeamento lógico rigoroso, a uma conclusão não menos certa: "logo, Deus existe". Mas não se subentende que todo homem com a mente bem posta e suficientemente culto para acompanhar um raciocínio em sua devida forma, deva chegar à mesma conclusão. Convém, então, concluir daí que o ateu, a quem

2. É, mesmo, uma característica da teologia atual o ser extremamente consciente dessa recíproca imbricação: o que se exprime como segue: trata-se de saber se a palavra "Deus" tem ainda um sentido.

3. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation,* Paris, Gallimard, 1940, p. 231.

as nossas provas não logram converer, é um *minus habens* ou um ser desprovido de cultura filosófica? Ou talvez de má fé? Porém os fatos aí estão para testemunharem que assim não é em absoluto. Todos conhecemos descrentes inteligetes e honestos que querem apenas ouvir a voz da sua consciência. - Resta-nos pois concluir que as nossas provas clássicas se ressentemda falha de não levar suficientemente a sério o ateísmo. Ora, para ós que vivemos numa sociedade pluralista, isso não é mais aceitável. Uma justificação da fé que se mostre incapaz de integrar na sua dilética o fato ou a possibilidade da descrença, dificilmente pode aindasatisfazer-nos. É uma primeira razão pela qual a teodicéia tradicionaperdeu muito de seu prestígio, em especial nos meios católico-romnos onde, precisamente, uma justificação racional da fé foi sempretida em grande monta.

2. Se passarmos agora ao problma da natureza e dos atributos de Deus (a questão *quid sit*), veremosque as críticas se tornam mais rijas ainda, e mais radicais. Censurae-lhe, à teodicéia tradicional, o fato de que o Deus de que ela fala nad tem que ver, na realidade, com o "Deus de Abraão, de Isaac e de Jcob, o Deus de Jesus Cristo". Ele é o Deus da tradição metafísicalo ocidente, de que Heidegger, graças a uma hermenêutica de sua hitória, já fez a crítica, uma vez por todas.

Convém entender aqui por "hermnêutica" um procedimento crítico de natureza histórica e epistemolcica a uma só vez, tencionando pôr a nu a "compreensão do ser" queà moda de um pressuposto de base, respalda a metafísica ocidentalo longo de sua história, e à revelia, mesmo, dos pensadores.

Segundo Heidegger, a metafísica cidental não é, em absoluto, o que ela julgava ser: uma teoria do se, válida para todos os tempos e todas as culturas, apta a exprimir em si profundo das coisas e tudo quanto há de absoluto no univers, em suma, uma elucidação do ser em totalidade de um ponto de sta absoluto. Como qualquer obra humana, ela é uma realidade hisórica. De origem e inspiração gregas, ela é sustentada pela compreesão grega do ser (a de Platão e Aristóteles em particular), segundo qual ele é de início concebido não como ocorrência, epifania de sentio, em suma como εινα: (*esse* = verbo dos verbos), mas como o e ουσι (*ens, substantia, ente*), isto é, como realidade estável, discernível e derminável etc., portanto, apreensível por uma idéia universal e imável (ειδος). Por outras palavras, herdeiro de Platão e de Aristótes, o pensamento filosófico do ocidente é profundamente essencialist e substancialista: ele é assinalado por aquilo que Heidegger chaa o esquecimento do Ser, ou ainda o esquecimento da diferença ontológica entre o Ser e o ente.

A esse descuido do Ser corresponde a primazia do *vorstellende Denken*, do pensamento representativo, isto é, do pensamento como esforço para alcançarmos uma representação clara e distinta das coisas, visando compreendê-las, o que também significa dominá-las, incorporá-las em nossos projetos. Essa valorização do *vorstellende Denken* se consegue a expensas do *andenkende Denken*, o pensamento como teor existencial de abertura e de alerta, atuando à maneira de um "permitir que seja", que, de um certo modo, possibilita ao Ser, que funda o ente, aflorar na palavra, interpelar-nos, anunciar-nos a sua misteriosa presença, como a de um "Inefável" e de um "não-dito": por entre as modalidades do *andenkende Denken* citemos a surpresa, a admiração, a palavra poética, a obra de arte, até mesmo o frêmito perante o sagrado.

Desse descuido pela diferença ontológica resultou, logo, que a metafísica ocidental chegou a pensar o Ser (o Outro-que não o ente) à feição de um Ente supremo, infinitamente perfeito, imutável e impassível, último fundamento da inteligibilidade do universo, isto é, de tudo quanto há de estável, de permanente, de necessário nele (porque inteligibilidade para os gregos é, no fundo, sinônimo de necessidade lógica). Bem cedo os gregos viram nesse princípio último da inteligibilidade universal o equivalente do que as religiões denominam Deus, e nisso foram seguidos pelos teólogos da Idade Média. Pouco zelosos com o rigor histórico, mas preocupados, acima de tudo, em mostrar como se afinam admiravelmente a fé cristã e a razão, estes últimos não vacilaram muito em identificar o Deus da metafísica grega com o Deus da fé e da catequese cristãs. Em resumo, dir-se-á que a metafísica ocidental é essencialmente, e de ponta a ponta, uma *onto-teologia*: ontologia, porquanto ela é uma teoria do ser enquanto tal e em seu conjunto; mas também teologia, isto é, discurso sobre o divino, concebido como Ente supremo e fundamento da inteligibilidade do mundo.

Apenas esse Deus da onto-teologia parece desprovido de valor religioso e, ademais, sem consistência filosófica.

Sem valor religioso: como o advertiu Heidegger, ele não é um Deus diante de quem nós nos movemos e oramos, não pode, pois, ajudar-nos muito a pensar na fé e no mistério cristão. O Deus do cristianismo é um Deus próximo de nós, ao qual o crente refere como a um Pai, "Abba, Pater". Ele penetrou na história, assumiu a condição humana, inclusive o sofrimento e a morte. Também, de há muito que os teólogos se perguntam como é possível conciliar o mistério da Encarnação com um conceito de Deus provindo de uma ontologia de inspiração grega, que se compraz em exaltar a absoluta transcendência e a perfeita impassibilidade do Ser supremo relativamente ao mundo

e à história. Se assim é, compreende-se que o teólogo moderno, em seu afã de pensar a fé, se sinta mais embaraçado do que favorecido por esse conceito de Deus que ele recebe da teodicéia tradicional.

Tanto mais quanto nos meios especificamente filosóficos esse conceito de Deus perdeu muito do seu esplendor. Com efeito, a crer-se em Heidegger, Nietzsche seria o último representante da metafísica ocidental, marcada pelo esquecimento do Ser. A tomada de consciência desse descuido anuncia uma nova fase do pensamento ocidental. Que nos trará esse "pensamento do futuro"? Como se caracterizará? Heidegger não pretende estar em condições de no-lo dizer: o pensador, hoje, pode tão somente preparar seu advento.[4] Uma coisa, porém, é certa: somos as testemunhas da morte da metafísica e, conseqüentemente, do Deus dessa metafísica. Essa morte de Deus não deve perturbar muito o crente, pois que se trata apenas de um ídolo. Ídolo tanto mais nefasto para a mensagem cristã quanto não afina lá grande coisa com as exigências do humanismo moderno.

3. Chegamos assim a uma terceira crítica, muito difundida entre os adversários da teodicéia tradicional. Ela está, de uma certa maneira, no prolongamento da precedente e corresponde ao terceiro problema com o qual todo discurso sobre Deus terá forçosamente que defrontar. É o problema que nós chamamos de *axiológico*, para dizer que ele nos introduz na problemática do bem, ou do valor, ou ainda do destino humano. Trata-se de saber se, sim ou não, e em que sentido a afirmação de Deus diz respeito à existência humana na terra, em que medida ela é co-constitutiva do sentido de nossa vida. Conhece-se a postura dos antigos: Deus não é simplesmente Ser supremo, é também nosso supremo Bem, fim último do homem. Trata-se do problema do alcance humanístico da crença em Deus. O problema é mais do que nunca atual e desempenha uma função relevante na crise da teodicéia tradicional, neste momento. Censura-se-lhe o elaborar uma noção de Deus que é inconciliável com o humanismo moderno e o conceito de homem que o respalda.

Em primeiro lugar, porém, que se deve entender aqui por "conceito de homem"?

Esta expressão não deve induzir-nos a pensar, de início, em alguma definição abstrata do homem, mas na maneira como ele, num dado momento de sua história e num espaço cultural determinado, se compreende, isto é, compreende, interpreta, valoriza, exprime em suas obras (sua literatura, suas criações artísticas, suas instituições, seus

4. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, texto alemão traduzido e apresentado por R. MUNIER, Paris, Aubier, 1957, p. 167.

hábitos e costumes, seus ritos e crenças religiosas) aquilo que o distingue das coisas e dos animais, em suma, o que ele considera como sendo a sua verdadeira grandeza. Nesse sentido pode-se dizer que cada época histórica, cada modalidade de humanismo é respaldada por uma certa compreensão-de-si do homem (*Selbstverständnis*) exprimível numa definição, seguramente. É o que explica que a história nos tenha doado múltiplas definições do homem. Aludindo à situação do cidadão livre na cidade grega, Aristóteles definia o homem como "animal político". A Idade Média porá a máxima grandeza do homem em "seu desejo natural de ver Deus". O século de Descartes e de Pascal, no pensamento: o homem é "ser pensante" (*res cogitans*), dirá Descartes, "um caniço pensante", escreve Pascal. O humanismo do século XIX, o da revolução francesa, será um humanismo da liberdade. Donde a pergunta: que é que caracteriza a autocompreensão do homem moderno, convidado a desenrolar a sua existência num mundo carimbado pelo surto prodigioso da ciência e da técnica, com o corolário de que o homem, de uma certa forma, se tornou senhor de seu destino?

Sem dúvida, o que constitui a singularidade e também a grandeza da autocompreensão do homem moderno é precisamente a tomada de consciência de sua autonomia, de sua criatividade e, por isso, de sua responsabilidade perante a história. É o que explica porque a antropologia contemporânea está centralizada menos na idéia de natureza que na de cultura, inseparável da idéia de história. O homem se deu conta de que ele só se humaniza se humanizar o mundo pelo trabalho e pela palavra. Assim, o mundo se torna a sua obra. A existência humana não se desenrola simplesmente na história; desta, o próprio homem é autor e promotor. Como o assinala o Vaticano II na *Constituição Pastoral, "Gaudium et Spes"*: "Por todos os lugares no mundo o senso da autonomia e o da responsabilidade progridem lado a lado. Somos também as testemunhas (...) de um novo humanismo em que o homem, antes de tudo, se define pela responsabilidade em face dos irmãos e perante a história". E acrescenta o Concílio: "Isto é da mais alta relevância para a maturidade espiritual e moral do gênero humano" (N.º 55). Com efeito, definir primeiramente o homem pela sua responsabilidade é proclamar o primado da razão ética sobre a razão silogística e a fabricadora ou técnica.

É claro que essa tomada de consciência, pelo homem, de sua autonomia, de sua criatividade, de sua historicidade não pode deixar de influir na mentalidade religiosa da humanidade. Tocado pela extrema urgência de um mundo a reconstruir e induzido por um sentimento de responsabilidade coletiva, o homem moderno se pergunta, com razão, que é que Deus (entenda-se: a fé em Deus) vem fazer na

edificação do seu mundo. "Deus, para quê? Deus, por quê?" Todos nos sentimos tanto ou quanto deslocados ao ouvirmos as orações de nossas antigas ladainhas: "a peste, fame et bello libera nos Domine". Sabemos muitíssimo bem que suprimir a fome, combater as epidemias, tornar supérfluas as guerras não se alcança a poder de procissões e invocações, mas graças aos esforços de uma medicina mais bem organizada, de uma economia mais justa, de uma política nacional e internacional mais zelosas de justiça. Ora, tudo isso é tarefa do homem.

Também, a conciliação da fé em Deus com o sentido moderno da historicidade constitui, neste momento, a preocupação máxima de todo discurso sobre Deus que se aceite em consonância com as exigências intelectuais e morais do nosso tempo. Esse desvelo para com a conciliação não escapava ao problema do valor da teodicéia tradicional: dados os seus vínculos com o mundo helenístico, estará ela verdadeiramente apta para integrar o sentido moderno da historicidade no raio de ação do ato de fé? Ligar o homem e o universo inteiro a um Absoluto, tido na conta de um Ser necessário, Motor imóvel, Criador todo-poderoso, encerrando na simplicidade de sua infinita perfeição todas as perfeições existentes fora dele, não implica em comprometer o que constitui justamente a verdadeira grandeza do homem: a saber, sua liberdade, sua criatividade, sua responsabilidade perante a história? Esse problema não é, seguramente, novo de todo; leva-nos a pensar na velha disputa que, nas vizinhanças de 1600, dividia o mundo teológico em Banesianos e Molinistas. Em todo caso, ele é, neste momento, extremamente atual e se acha no centro do ateísmo moderno, que se aceita como um humanismo para o nosso tempo, isto é, um humanismo que rejeita Deus para melhor garantir a historicidade da existência humana. Como o assinala Rancis Jeanson, "o ateísmo (moderno) não cuida tanto em provar a não-existência de Deus mas em conferir ao homem domínio sobre a sua própria existência".[5] Na mesma linha Maurice Merleau-Ponty pôde escrever: "Há sempre na idéia de Deus uma componente estóica: se Deus existe, a perfeição já está realizada do lado de cá do mundo; ela não poderia ser aumentada, a rigor nada há que fazer".[6] E ainda, num texto célebre: "A teologia não constata a contingência do ser humano senão para derivá-la de um Ser necessário, isto é, para dele se livrar".[7] Sem dúvida, a questão pode levantar-se se o Deus de que se trata nos textos que acabamos de citar é, de fato, o do Evangelho,

5. F. JEANSON, *Témoignage* em *Lumière et Vie*, janeiro 1954, p. 92.
6. M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, Paris, Gallimard, 1953, p. 356.
7. M. MERLEAU-PONTY, *Éloge de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p. 61.

porém não é possível negar que ele corresponda bem ao conceito de Deus, elaborado pelas nossas teodicéias clássicas. Mas se assim é, compreende-se que aos olhos de muitos teólogos contemporâneos a identificação do Deus bíblico com o Deus da metafísica seria sumamente responsável, não apenas pelo ateísmo moderno como também pelo mal-estar religioso no seio mesmo das igrejas. É, como se sabe, o tema central do que se chamou de "teologia da morte de Deus".

4. Às diferentes críticas que expusemos até agora convém acrescentar uma quarta que pode parecer, à primeira vista, mais radical ainda, dado que ela põe em dúvida a legitimidade de qualquer discurso *sobre* Deus, quer filosófico, quer teológico. Ela toca no velho problema: a maneira humana de conhecer e de nomear Deus (*de divinis nominibus*); em termos modernos, ela visa o estatuto da linguagem religiosa.

Inobjetivável e inefável por excelência, o Deus da fé religiosa só pode ser corretamente focalizado, dizem, na linguagem da fé. Ora, essa linguagem da fé possui um teor que lhe é próprio. Sendo essencialmente atuante e auto-implicativa, ela se desenvolve no vocativo e assume a forma da invocação, da prece, da adoração; tem analogia com o que Heidegger chama de *andenkende Denken*, isto é, um pensamento, um dizer que é um "pensar em...", um modo "de estar em..." e não um "pensar *sobre*". Falar sobre Deus é fazer de Deus o objeto de um discurso, pô-lo diante do pensamento como um objeto (*Gegenstand*), um face a face, e transformá-lo em objeto. Como dizia Simone Weil: "Quem crer que fala *sobre* Deus, não é de Deus que fala".

Eu sei que esta última crítica anda muito em moda, e pode impressionar. A mim pessoalmente ela antes me deixa indiferente, pela simples razão de que se me afigura repousar num jogo de palavras que diz respeito ao vocábulo objeto (e seus derivados, tais como objetivo, objetivação, inobjetivibilidade etc.). É, de fato, dos mais ambíguos, esse termo objetivo. Pelo menos é susceptível de três sentidos diferentes que importa distinguir. O primeiro é o sentido restrito de que ele se reveste quando utilizado para designar o objeto formal das ciências lógico-empíricas ou ciências objetivas.

O específico da ciência lógico-empírica é que ela repousa, inteira, na verificação experimental de uma construção lógica do espírito (uma hipótese, uma teoria científica, uma axiomática matemática). Nesse sentido o objeto científico pode ser dito "construído" e o vocábulo "objetivação" está, aqui, no seu lugar: o objeto científico é assim como o resultado do encontro de uma estrutura lógica com os dados experimentais. Uma coisa é certa: Deus se furta a qualquer verificação científica e nesse sentido não faz parte do mundo dos "objetos". Mas

não segue daí que o homem não possa falar de Deus, entre outras razões para dizer que ele não é um "objeto". A menos, é claro, que se sustente com os neopositivistas que a objetividade científica coincida com todo o campo do ser da verdade, e esgote, por conseguinte, as possibilidades do discurso judicioso. Também, aos olhos dos neopositivistas é uma questão superada a de saber se Deus existe ou não: convém, antes, dizer que não há mais problema de Deus, pois que, não obedecendo aos critérios da verificabilidade, a palavra Deus não tem sentido, e não pode assim funcionar num discurso sensato. Comparam-no mesmo com a palavra "abracadabra". É evidentemente exato, no quadro da tese neopositivista. Apenas, tal tese neopositivista não é um enunciado científico, verificável pelos processos da experimentação científica. É um pressuposto filosófico.[8]

A palavra "objeto" pode revestir-se de um segundo sentido, mais amplo que o precedente, ainda que se lhe avizinhe bastante. Serve então para traduzir o vocábulo alemão *Gegenstand*, o que se posta diante do pensamento, como um face a face, um objeto-lançado-diante. Com efeito, o pensamento humano só pode falar do real, inclusive de sua própria realidade, através das representações (dos conceitos, dos enunciados, o que os antigos chamavam de uma *conceptio mentis*, uma *species expressa*), que ele concebe (de *concipere* = engendrar) de uma certa maneira como separadas de si e no interior de si próprio. Mas Deus não é tampouco um objeto nesse segundo sentido de *Gegenstand*. Ele não é, para o pensamento, um face a face e não pode aprisionar-se num conceito ou enunciado; transcende toda distinção sujeito-objeto. Novamente porém: isso não significa que não possamos falar de Deus para dizer que ele não é da ordem da *Gegenständlichkeit*.

Quer dizer que há ainda um terceiro sentido possível para a palavra "objeto"... é então utilizado para designar, de um modo geral, o tema (o objeto) de um discurso. Assim é que se fala do objeto de

8. Para assinalar o quanto o problema de Deus se radicalizou, virou quase um hábito nos meios teológicos o afirmar que doravante o mencionado problema se situa aquém da distinção entre "sentido" e "verdade". Com isso se quer dizer que o atual problema de Deus não é o da sua existência mas o de se inteirar de se a palavra "Deus" tem ainda um sentido, comparando-o com o vocábulo "abracadabra". Esse modo de falar não me parece muito pertinente, dado que ele apenas tem um sentido num contexto neopositivista. Fora da hipótese neopositivista deve ser mantida a distinção entre "sentido" e "verdade". O vocábulo "Deus" não é como a palavra "abracadabra"; ele tem patentemente um sentido, presta-se a enunciados judiciosos, constitui o objeto de uma vasta literatura. Apenas, a questão que se põe é a de saber se na realidade algo corresponde a essa palavra: trata-se do problema da sua *verdade*.

uma narração, de uma poesia, da exposição de tema filosófico. Ora, é mais do que evidente: o fato de uma realidade diferente do objeto científico tornar-se tema (objeto) de um discurso não significa que essa realidade se encontre reduzida à condição de objeto. De resto, se assim fosse, teríamos que concluir que a filosofia, como busca das condições de possibilidade da oposição sujeito-objeto, é impossível. A intenção do discurso filosófico é preciosamente a de respeitar o teor ontológico daquilo de que ele fala. Assim, os estudos heideggerianos sobre a essência da verdade, a origem da obra de arte, o ser da temporalidade, não tiveram por resultado transformar todas essas realidades em objetos, mas, pelo contrário, de "permitir-lhes que sejam", de desvelar-nos (no sentido de: tornar presente) seu verdadeiro ser, e de induzir-nos a experimentar, ao vivo, que elas pertencem à ordem do inobjetivável. Conseqüentemente, um discurso bem feito *sobre* Deus não faz de Deus um objeto, mas é um esforço para apontar a direção em que convém pensar Deus, graças a um jogo inteligente de enunciados afirmativos e negativos: como o além de qualquer objeto, de qualquer representação objetivante, de qualquer conceito distinto, em suma, como o Inobjetivável e o Inefável por excelência. Donde a importância do que os antigos, mui justamente, chamavam a teologia negativa.

Provisoriamente, que podemos concluir dessa análise da crise atual da teodicéia? Isto, pelo menos: essa crise tem um alcance muito maior do que se poderia crer à primeira vista. Não se trata mais de saber, como na época de Kant e Eduard Le Roy, se as provas clássicas de Deus são ainda aceitáveis. O que está em tecla, neste momento, é o conceito corrente de Deus que respalda o pensamento teológico-metafísico do Ocidente, por alguns chamado de "Deus do cristianismo tradicional", ou ainda "Deus do teísmo". A crise da teodicéia, dizem, seria no fundo "uma crise do teísmo". Como veremos mais adiante, essas maneiras de falar, hoje muito em voga, podem iludir dada a sua ambigüidade. Entretanto elas têm o mérito de chamar a atenção para o que está em jogo. Em todo caso, por isso tudo se vê como a presente crise da teodicéia deve ser levada a sério. E levá-la a sério consiste, bem entendido, em não esquivá-la mas submetê-la também à crítica.

## II. REFLEXÕES CRÍTICAS

O requisitório que acabamos de ouvir contém importantes verdades religiosas e filosóficas. Entre outras, possui o grande mérito de ir direto ao coração da crise religiosa de nosso tempo.

Mas é lícito concluir daí, como muitos o fazem neste momento, que o pensamento cristão nada mais tem que esperar da filosofia, e

que, ao revés, a filosofia deve conservar-se neutra com relação ao problema de Deus e considerá-lo absolutamente fora de sua alçada?

A nosso ver, essa conclusão não se impõe. Convencidos que estamos de que a teodicéia tradicional deve ser profundamente repensada, levando-se em conta o nosso tempo, cremos, entretanto, que não há como condenar, sem piedade, qualquer abordagem metafísica de Deus. E isso por duas razões. Primeiro, por uma razão filosófica: repetir incessantemente que a metafísica como onto-teologia está morta, e que doravante a humanidade se condena a viver num tempo post-metafísico, parece-me de uma grande ingenuidade. Que um certo tipo de ontologia esteja morto, aceita-se. Porém não é isso uma razão para crer que o homem deixou de ser "um animal metafísico", que ele não mais é esse paradoxo "de imanência e transcendência", "do mesmo e do Outro", no qual *a* metafísica se inclina desde séculos porque justamente ele constitui "o metafísico no homem", para usar uma expressão de Merleau-Ponty. — Mas há, também, uma razão de ordem religiosa. Se é verdade que a fé dá que pensar, isto é, que diz respeito ao homem como ser-pensante, não é necessário concluir que a fé lucrará em consultar o pensamento, em pôr-se a ouvi-lo, a fim de se tornar ela própria mais pensante, quer dizer, mais adulta?

Também nossa tese será que, sob certas condições, pelo menos, a elucidação metafísica da existência humana tendo em vista o problema de Deus — o que chamaremos de abordagem filosófica de Deus — é ainda sempre legítima, até mesmo indispensável para a elaboração de uma linguagem religiosa sensata e pertinente, capaz de interpelar o homem moderno.

Antes, porém, de passar ao enunciado positivo desta tese, será útil perguntar-nos se a argumentação que fundamenta o requisitório, acima exposto, é de fato tão coerente quanto se nos afigura, à primeira vista. Nem tudo ali, talvez, seja de igual valor. Parece-nos que a sua principal falha consiste em simplificar demais as coisas, o que leva a ambigüidades de linguagem que afetam gravemente o pretenso rigor do raciocínio.

1. Assim, em primeiro lugar, a ambigüidade das expressões "Deus do teísmo", "Deus do cristianismo tradicional", e ainda "conceito tradicional de Deus". Dada a estrutura intencional da fé — *actus fidei*, dizia São Tomás, *non terminatur ad enunciabile sed ad res* — todas essas expressões são, pelo menos, susceptíveis de duas acepções diferentes, segundo caia o acento na *"res"* ou antes na *"enunciabile"*. Para o cristianismo a *res* focalizada pela atitude de fé só pode ser o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, o Deus de Jesus-Cristo. Crer em Deus é mergulhar numa longa

tradição de fé, conservar-se-lhe livre, fazer um esforço para ter acesso aos grandes representantes dessa tradição, "os heróis da fé", como se lê na Epístola aos Hebreus. Esta fé da tradição judeu-cristã guarda evidentemente uma certa maneira que lhe é própria de ver e, pois, de "pensar" (no sentido amplo dessa palavra) o divino, no que ela se distingue de outras religiões, por exemplo, dos cultos politeístas, das religiões que cultuam o mistério, da vaga religiosidade panteísta etc. A característica do Deus da fé cristã reside em que ele é proclamado o Deus vivo e único, mistério de santidade, de bondade, de justiça e de condescendência, transcendente e imanente a uma só vez (*intimior intimo meo*). Se ele faz o homem à sua imagem, ele mesmo está além de qualquer imagem, de qualquer conceito, de qualquer representação objetivante. Desse primeiro ponto de vista (do ponto de vista da *res* focalizada pela fé) não há, é claro, nenhum sentido em dizer que, para salvar a fé, importa sobretudo em romper com o "conceito tradicional de Deus".

Ademais, afirmar que o Deus da fé cristã é o Inobjetivável por excelência implica em subentender que ela não pode ser focalizada senão através das representações objetivantes, dos conceitos, dos enunciados (dos *enunciabilia*) que, por definição, se mostram inadequados, deficientes, até mesmo desfigurantes. Donde um segundo sentido da expressão "concepção tradicional de Deus". Agora, não se trata mais do que constitui a essência da tradição judeu-cristã, mas de certas maneiras correntes, "tradicionais", de se representar, até mesmo de se imaginar Deus: tal por exemplo, a representação popular, tanto ou quanto mágica do Deus-de-emergência (*deus ex machina*); tal também certo conceito freudiano de Deus que lhe confere o caráter de projeção afetiva; ainda o deus da crítica marxista da religião (deus-ópio do povo); tal enfim a coloração por demais helenística e racionalista de interpretar o Deus da Bíblia (o Deus de certas ontologias). Nessa ordem de idéias a literatura moderna se deleita em falar de falsos deuses, entenda-se: de falsas maneiras de se representar Deus. Precisamente a tarefa da crítica religiosa, em especial a da reflexão filosófico-teológica, consiste em desembaraçar a fé vivenciada, tanto quanto possível, de todos os "falsos-deuses", isto é, dos inúmeros elementos representativos ou afetivos que o ato de fé carrega consigo mas que lhe comprometem a pureza. Apenas é ridículo criar a impressão de que atualmente nas igrejas só se adoram semelhantes ídolos, e que, por conseguinte, já é tempo de romper com o Deus da tradição. Fica-se a explorar a ambigüidade do termo "tradição" e a semear, inutilmente, a desordem nos espíritos.

2. Uma outra ambigüidade, porém, é ainda mais grave. Ela diz respeito ao termo "teodicéia tradicional". E é cúmplice da interpre-

tação heideggeriana da metafísica, peça mestra do requisitório, motivo por que merece ser examinada de perto.

Estranha que na atual crítica da teologia natural, pouco se tenham levado em conta os múltiplos enfoques dessa teologia. Daí resultam simplificações imperdoáveis e críticas sem matizes. Assim, colocar na mesma clave o tratado filosófico sobre Deus de São Tomás e de São Boaventura, dirigidos para o mistério da incompreensibilidade de Deus, e por outro lado o do racionalismo cartesiano que alça ao nível de inteligibilidade primeira a idéia do Perfeito (= Deus), evidência das evidências, sem dúvida é incidir num contra-senso histórico. O que, porém, é ainda mais grave é expor-se a mal interpretar o encontro da fé cristã com a filosofia grega, o qual, no dizer unânime de todos, representa um dos acontecimentos máximos da história cultural do Ocidente. Que queremos significar com isso?

Estamos longe de negar que o recurso à metafísica grega, para pensar o Deus da fé bíblica, haja exercido uma influência helenizante e racionalizante no pensamento teológico e religioso do Ocidente e tenha assim favorecido o que Heidegger chama de confusão do Ser e do ente. Ao lado, porém, desse primeiro resultado, antes negativo, há um segundo que geralmente se esquece de mencionar e que caminha em sentido oposto. Para compreendê-lo convém, em primeiro lugar, observar que na epistemologia realista, a dos pensadores da Idade Média, cuidadosamente se distinguiam o *modus dicendi* e o *modus essendi*. Recorrer à linguagem conceptual grega para se falar do Deus da Bíblia não significa que se substitua este último pelo Deus de Platão ou de Aristóteles. O conceito é tão somente um instrumento (uma realidade intencional) à disposição de um pensamento que visa o real em pessoa. Quando está em pauta o tratado de Deus, esse real em pessoa é nada mais nada menos que o Deus da Bíblia, e também o Deus da mística de São Bernardo e dos Vitorinos. Também, a última palavra do discurso sobre Deus, seja filosófico seja estritamente teológico, é a negatividade. "Para nós, conhecer Deus consiste em saber que não sabemos o que Deus é", escreve São Tomás.[9] Em linguagem moderna: a última palavra do discurso sobre Deus não provém do *vorstellende Denken* (o pensamento representativo) mas do *andenkende Denken* (o pensamento como experiência da presença de um Inefável, de um Não-dito que transcende toda expressão humana). Também, longe de carimbar o esquecimento da diferença ontológica, o encontro do pensamento cristão e da metafísica grega contribui, antes, para conservar vivo na cultura ocidental o sentido do mistério, do Invisível, do Inobjetivável, do Ser como Outro-que não o ente; e isso malgrado o

9. *De divinis nominibus*, lect. 4, cap. 7, n. 731.

prestígio cada vez maior da ciência objetiva e a volta regular do positivismo filosófico. Alguém mesmo como Wittgenstein não teme escrever: "há, sem dúvida, o inexprimível. Este se mostra. É o elemento místico".[10] Nesse sentido poder-se-ia dizer que o recurso à razão helênica para pensar o Deus do cristianismo teve como corolário deselenizar, em larga escala, a própria razão.

Mas se assim é, pelo menos se exagera ao dizer que o impacto da fé cristã com a metafísica grega deu em prejuízo tanto para a fé quanto para o pensamento filosófico. Em todo o caso, não foi assim que os grandes responsáveis por esse impacto, a começar por São Justino, viveram-no e praticaram-no. Segundo eles, o fato de Platão e Aristóteles haverem colocado Deus no centro e no ápice de sua busca do Ser, constitui a melhor prova de que o cristianismo não é uma gnose esotérica, de que o Deus da fé cristã não é um Deus à margem mas o Deus de todos, que fez o homem à sua imagem e semelhança, injetando no humano coração um desejo jamais saciado de luz, de verdade, de bondade, de comunicação. Também, aos olhos dos melhores pensadores da Idade Média, o diálogo da fé com a razão filosófica só pode beneficiar a uma e outra. Torna a vida de fé mais verdadeira, isto é, mais aberta à inteira humanidade, mais consciente de sua catolicidade. E ainda contribui, ao mesmo tempo, para salvaguardar a dimensão metafísica da razão humana, possibilitando-lhe sentir ao vivo que o pensamento representativo e objetivante não constitui o todo do homem.

Esse esclarecimento no que toca ao alcance do encontro da fé cristã e da filosofia helênica é extremamente importante para a seqüência de nosso estudo. Indica-nos a direção em que deverá orientar-se a resposta que desejamos dar à pergunta: "Será ainda possível um discurso filosófico sobre Deus?" Tal resposta é positiva, mas com nuances, situa-se a meio caminho de um *não* categórico e de um *sim* incondicional.

Compreendemos, por "não categórico", a postura daqueles que, sob o pretexto de que Heidegger legitimou a agonia da metafísica como onto-teologia, se comprazem em responder com um ato de rejeição. Acabamos de ver que tal atitude negativa se apóia numa hermenêutica simplificadora da história do pensamento ocidental, para não dizer numa interpretação extremamente simplista do próprio pensamento heideggeriano (isto, porém, é uma outra questão).

Por outro lado, a crise atual da teodicéia é suficientemente verdadeira para que nossa resposta seja um sim incondicional. Como havere-

10. L. WITTGENSTEIN, *Tractactus logico-philosophicus*, trad. por P. KLOSSOWSKI, Paris, 1961, p. 106, n. 6.522.

mos de vê-lo em nosso próximo parágrafo, há um certo modo de conhecer o discurso filosófico sobre Deus que em grande parte explica e justifica a crise. Ele consiste em superestimar o alcance do procedimento filosófico. Sob o pretexto de que ele trabalha com puros conceitos, sua tarefa seria a de expressar o em si, o ser íntimo de Deus, em contraposição à linguagem bíblica que dele se contenta em falar em termos populares, antropomórficos, à luz de imagens. O discurso filosófico seria, assim, muito superior ao da fé. Justamente para afastarmo-nos dessa maneira de ver as coisas é que preferimos a expressão "abordagem filosófica de Deus". Seu objetivo é o de abrir caminhos, de colocar o homem nas pegadas da fé, de tornar mais atuante a palavra divina.

## III. A ABORDAGEM FILOSÓFICA DE DEUS

Chegou o momento de passarmos ao enunciado positivo de nossa tese. Ela se situa em dois pontos que de uma certa maneira se completam e se corrigem mutuamente. O primeiro tenciona justificar o bem fundado da abordagem filosófica, o segundo, precisar-lhe o alcance e os limites.

### 1. A FÉ DÁ QUE PENSAR

Uma vez que a fé dá que pensar, isto é, que ela interroga o homem como ser-pensante, como paradoxo vivo e vivido de imanência e transcendência, tudo indica que ela surpreende o pensamento metafísico, com ele entra em diálogo, o que supõe que este tenha algo que lhe dizer. O que importa é, evidentemente, bem compreender a expressão "dar que pensar". Ela deve ser captada com um ouvido metafísico, um ouvido que fique à escuta do ser essencial daquilo de que se fale.[11]

Que a fé "dê que pensar" não significa simplesmente que a crença em Deus, como qualquer outra realidade que o homem encontre na natureza ou na cultura, possa tornar-se, para o pensamento humano, objeto de estudo, de pesquisa científica, de reflexão filosófica. A ex-

11. O termo "ser essencial", "essência" é aqui tomado no sentido heideggeriano da palavra *Wesen*. Inicialmente ele não deve induzir-nos a pensar em alguma definição abstrata, nem numa realidade numenal oculta por detrás das múltiplas manifestações da vida do pensamento. Como se sabe, Heidegger se compraz em observar que a palavra *Wesen* (*essentia*) deriva do verbo do antigo alemão *wesen* que significa: desenvolver seu ser, efetuar-se, ocorrer. A essência do pensamento é o que, através do infinito desenrolar de suas manifestações, se efetua, acontece, atualiza-se, em outras palavras, aquilo que constitui e funda a sua unidade ao mesmo tempo que a sua diversidade. Essa essência, diremos nós, é a existência como "abertura".

pressão "dar que pensar" deve ser aqui entendida num sentido muito mais radical e essencial. Ela quer significar que pertence à essência da mensagem cristã e da fé como adesão a essa mensagem, o *interpelar* e o *dizer respeito* ao homem *em* e *em vista* de seu ser essencial. Ora, o ser essencial do homem, aquilo em que ele se distingue da coisa inanimada e do animal destituído de razão é justamente que o homem se sente existir como *ser-pensante*.

Mas que significa dizer que o homem existe como ser-pensante? Importa aqui, acima de tudo, não se deter na superfície das coisas mas ir ao essencial da vida do pensamento. A esse respeito é sempre oportuno lembrar que a expressão "ser-pensante" que, de preferência, provém de Descartes, em linguagem escolástica se traduz por ser-dotado-de-razão, cujo equivalente heideggeriano é o termo *Da-sein*, que quer dizer: existir como *abertura*, isto é, como relação ao ser dos entes se resolvendo no *Denken* em que "o Ser tem acesso à linguagem".[12] Como se sabe, Heidegger, quando houve por bem apelar para o vocábulo *Da-sein* (estar-aí) para designar o ser do homem, não o fez para lembrar-nos que qualquer indivíduo humano se acha localizado em algum lugar no tempo e no espaço. A partícula *Da* não se propõe aqui traduzir para o alemão o *hic et nunc* dos escolásticos, mas exprimir o ser do homem, seu *Sein*, que é epifania de um *Da* no sentido de *abertura*, ponto de encontro, experiência de presença indefinidamente aberta. Para o homem, existir, ser, implica em experimentar, desdobrar, assumir a sua existência como poder indefinido de reencontro, de reconhecimento dos entes *como tais*. "Como tais" significa: segundo seu ser, seus respectivos sentidos; logo, com discernimento, juízo (*Ur-teil*, de *teilen*, que significa distinguir, articular, não confundir tudo): por exemplo, a coisa *como* coisa em sua coisidade, o utensílio enquanto tal *como* servindo para..., a fotografia *como* fotografia, representação de uma personagem ausente, o semblante *como* semblante, isto é, como uma liberdade que não a minha que me interpela, solicita minha bondade, alerta-me, com altivez, para a minha responsabilidade, como se esssa liberdade que não a minha estivera revestida da autoridade e do poder do Altíssimo.[13]

Definir o homem pela idéia de abertura consiste em lembrar que ele não é apenas *projeto*, mas mais profundamente *um ouvir*: isto é,

---

12. Cfr. *Lettre sur l'humanisme*: "O pensamento (*das Denken*) cumpre a essência do homem" ... "No pensamento o Ser tem acesso à linguagem. A linguagem é a morada do Ser" (trad. R. MUNIER, p. 25).

13. O tema da aparição do semblante como semblante não se encontra em Heidegger. Acha-se no centro da obra de E. Levinas. Para este último, "a epifania do semblante" é um acontecimento ético ao mesmo tempo que representa o fato metafísico por excelência.

aptidão para abrir-me, responder e corresponder ao chamado que vem das coisas, da fisionomia humana em particular. Responder a esse apelo quer dizer tratar todas as coisas com respeito, "consentir em que elas sejam", reconhecê-las não unicamente no sentido de "tomar conhecimento das mesmas" mas também de lhes "ser grato", enaltecê-las e louvá-las, fazer-lhes, de uma certa maneira, justiça, e pela força reveladora da linguagem autêntica guindá-las à plenitude de seu ser e de sua verdade.[14] Essa dimensão de abertura, o homem pode exercê-la e assumi-la de mil modos (donde as inúmeras manifestações da vida do pensamento): por exemplo, na busca desinteressada do saber, a surpresa e a admiração, a criação artística, a palavra autêntica, zelosa em deixar que as coisas mesmas aflorem na palavra; porém ela se completa e de alguma maneira se reveste de seu mais alto significado na ação ética, isto é, o desvelo para com o próximo, a ternura do amor, a procura da justiça, a instauração de um mundo mais humano, ou, para usar uma expressão do Vaticano II, o cumprimento de minha "responsabilidade para com os irmãos e perante a história".[15] Em suma, existir como "abertura" (*Da sein*), é experimentar e assumir a existência como uma imensa esperança a caminho de um futuro indefinidamente aberto, ou ainda — recorrendo a uma fórmula aparentemente gasta, porém em hipótese alguma inoperante — assumir a vida humana à maneira de busca indefinida "da verdade, do belo e do bem" (o sentido ético sobrelevando os múltiplos significados desses termos).

Ora, é exatamente isso que os escolásticos tinham em mente quando definiam o homem como *ser-dotado-de-razão*. O termo "razão" não tinha entre eles o significado estreito de que se revestirá mais tarde, em Kant por exemplo, por oposição ao entendimento. "Ratio, escreve São Tomás, proprium principium est humanorum actuum".[16] O que se poderia, aproximadamente, traduzir como segue: "A razão, no sentido lato e radical, é o que, geralmente falando, determina e justifica que os comportamentos do homem revistam ou pelo menos possam receber o sinete do humano".[17] Assim, o que, aos olhos dos escolásticos, leva o homem a ser capaz de um comportamento formalmente humano, distinto do animal, é o ele poder agir de modo inteligente e refletido, livre e responsável, em seu relacionamento com o

14. Como diz Heidegger, "é tão somente na linguagem que as coisas fazem-se e são" (*Introduction à la métaphysique*, trad. por G. KAHN, Paris, P.U.F., 1958, p. 22).

15. *Gaudium et Spes*, n. 55.

16. *Summa theol.*, I-II, q. I, a. I, ad 3.

17. Para compreender bem esta larga definição da razão, torna-se necessário lembrar que os escolásticos entendem por *actus humanus* (por oposição a *actus hominis*) os comportamentos formalmente humanos, os que trazem o sinete do humano.

mundo. Quer dizer, mais concretamente, que o homem, no plano do conhecimento, tem o poder de ultrapassar a impressão sensível (que é sempre tarefa privada) bem como a opinião descontrolada (da ordem do anonimato), a fim de se alçar a uma verdade racionalmente fundada e universalmente válida, enquanto que, no registro da ação, ele se vê chamado a silenciar as paixões, a dizer não a seu egoísmo de modo a trilhar o caminho do bem universal. Assim a razão é, essencialmente, seja no domínio do conhecimento seja no da práxis, a faculdade do *universal,* no sentido não abstrato mas concreto da palavra. Se ela nos autoriza a existirmos na primeira pessoa (como agente livre e responsável), induz-nos também a sairmos de nós mesmos, a abrirmo-nos aos outros, a travarmos diálogo com eles malgrado a diversidade das línguas e das culturas, a trabalharmos juntos para a felicidade de todos. Definir o homem como ser dotado de razão implica em reconhecer que o que responde pela incomparável grandeza da espécie humana, o que a faz aparentar-se aos deuses ou a Deus reside em que ela se crê impulsionada por um misterioso zelo de verdade e veracidade, de bondade e justiça, de liberdade e responsabilidade. Motivo por que o coração humano nunca se aquieta (*irrequietum cor nostrum*) e a história do homem jamais se detém. Como se vê, reencontramos assim o conceito heideggeriano de abertura.

Achamo-nos também nas origens do que desde séculos se vem chamando de pensamento metafísico. Este nasceu da surpresa perante "o metafísico no homem". Teve sempre por objetivo elucidar, tanto quanto possível, o mistério da existência humana como abertura, busca incessante da verdade, do belo e do bem, paradoxo vivo e vivenciado de imanência e de transcendência, do mesmo e do Outro. Com efeito, se é verdade que o homem não é o autor mas antes o guardião dessa abertura (Heidegger dirá: o pastor), impossível furtar-se ao problema. Afinal, que será do homem e do universo? Ou ainda: Tem a vida humana (como busca insaciável de verdade, criatividade, justiça) um sentido, e o homem, um destino? Sim ou não? (Blondel). Ou, na linha de Jaspers: "Como o Ser é, dado que o ser empírico (= experiência humana como abertura) é possível? A filosofia como metafísica sempre se debruçou e, com certeza, se debruçará incessantemente sobre todas essas questões que, no fundo, constituem diversos modos de se formular uma mesma pergunta.[18] Trata-se, com efeito, de questões existenciais no pleno sentido da pala-

18. Outra fórmula é a de A. Camus no início do *Mythe de Sisyphe*: "Só há um problema verdadeiramente sério em filosofia... A vida vale ou não a pena ser vivida? — De acordo com Heidegger a reflexão filosófica está, finalmente, respaldada pela questão que incide no porquê de todos os porquês: "Por que há algo de preferência a nada?"

vra: elas não visualizam simplesmente a existência humana como objeto, são constitutivas do existir como subjetividade, zelo e projeto. Não que a razão metafísica por si só seja capaz de lhes dar uma resposta exaustiva e hermética, porém não é esse um motivo para desmerecer a reflexão metafísica. Sua tarefa primordial é a de conservar vivo na cultura o sentimento "do metafísico no homem", o sentido do Mistério, do Inobjetivável, do Outro-que não o ente, daquilo a que os gregos davam o nome de *"theion"*, o *divino.*

Assim se explica que a metafísica — Heidegger mostrou-o muito bem — apresente uma estrutura *onto-teológica.* Elucidando o paradoxo da imanência e da transcendência, ela contribui para acordar em nós a dimensão do Sagrado (*Die Dimension des Heiligen*) e para descerrar o espaço essencial (*Wesensraum*) ensejando um encontro eventual com Deus: "Só a partir da verdade do Ser, escreve Heidegger, é que se pode pensar a essência do Sagrado. Só a partir da essência do Sagrado é que é viável pensar a essência da Divindade (*das Wesen von Gottheit*). Tão somente na luz da essência Divina é que se pode pensar e dizer o que deve designar a palavra Deus (Gott).[19] Aludindo aqui a esse célebre texto do *Brief über den Humanismus*, não afirmamos que Heidegger haja dito a última palavra acerca da dimensão do Sagrado, imersa na existência humana como abertura. Pelo contrário, afigura-se-nos que a elucidação levinasiana da "epifania do semblante", compreendida como fato ético, é ainda muito mais reveladora de quanto constitui o ser profundo do homem como abertura. Por certo, que o homem seja convidado para "habitar poeticamente a terra" (Heidegger) é, com certeza, um nobre destino, porém mais nobre, mais "divino" ainda é o apelo ético que o solicita a voltar-se para o pobre e o oprimido, a trilhar a verdade e a justiça e, em linguagem bíblica, a amar o próximo sem distinção de pessoa. Como quer que seja, importa, no momento, reter isto: a expressão "onto-teológica" não é obrigatoriamente um sentido pejorativo. Que a metafísica apresente uma dada estrutura onto-teológica não é uma falha congenital, mas justamente o que lhe constitui a grandeza e o valor.

Essas considerações em torno do ser essencial do homem como ser pensante não nos arredaram de nosso tema. Permitem-nos agora melhor compreender o verdadeiro alcance da proposição "a fé dá que pensar", bem como a sua grande relevância para a nossa digressão.

Que "a fé dá que pensar", escrevemos acima, vale dizer que a mensagem cristã *interpela* e por conseguinte *interessa* o homem em seu ser essencial e profundo, no recôndito de sua alma, o que Paul

19. *Lettre sur l'humanisme*, texto alemão e trad. franc. de R. MUNIER, Paris, Aubier, 1958, p. 131; cfr. igualmente p. 95.

Tillich chama de *ultimate concern* (afinal de contas, é o que está em pauta), a saber, a existência humana como pensamento, razão, abertura. Só que agora melhor compreendemos o que se poderia chamar de alcance *metafísico* dessas palavras. O que determina o ser essencial e profundo do homem como ser-pensante ou ser-dotado-de razão ou abertura (*Da-sein*), não é o monólogo da consciência narcisista que se inclina perante si mesma a fim de se engolfar em sua própria intimidade. Nem tampouco o pensamento enquanto fonte de coerência lógica estritamente formal, tampouco ainda a razão técnica que subjaz à ciência lógico-empírica. É, antes, a razão ética, a razão enquanto capacidade de abrir-se a uma *Exigência absoluta de verdade e justiça* que do alto interpela o homem no mais íntimo de si mesmo e indu-lo a experimentar a sua existência como uma relação vivida a um Outro, no sentido de um absolutamente Outro, imanente e transcendente a uma só vez.

Ora, o que importa, a esta altura, assinalar é que, à luz da tradição judeu-cristã, a relação do homem com Deus é precisamente interpretada e vivida como a situação-limite desse velho paradoxo do mesmo e do Outro que desde as origens da filosofia jamais deixou de preocupar os filósofos. É, mesmo, por aí que a fé judeu-cristã surgiu no mundo como um acontecimento religioso único em seu gênero: seu Deus é o transcendente por excelência, o Absolutamente-Outro, o Único, inefável e inobjetivável; ao mesmo tempo, porém, é Deus infinitamente próximo, *intimior intimo meo*. Não à maneira de um Deus-de-emergência (que, no fundo, se acha ao lado das coisas do mundo), nem de um Deus consolador (conservando-me prisioneiro de minha tendência para o narcisismo), nem de uma Razão impessoal, imanente ao mundo (Deus estóico). O Deus da fé judeu-cristã é próximo, nisto, que ele é uma Palavra que me interpela no mais íntimo de mim, de modo a me chamar à responsabilidade com relação aos irmãos. Dito de outra maneira, é próprio da fé judeu-cristã, contrariamente às religiões mitológicas, originar-se não em algum vago sentimento sacro-cosmo-vital, ou no temor "dos deuses anônimos", mas sim no ouvir uma Palavra libertadora, a uma só vez *transcendente e imanente*, que, na medida mesmo em que a ela nos entregamos na *oboedientia fidei*, de um só e mesmo gesto nos liberta para "a adoração de Deus em espírito e verdade", e para uma vida na verdade e justiça, "in jutitia et sanctitate veritatis" (Ef 4, 24). Para a tradição judeu-cristã, o verdadeiro reconhecimento de Deus, de uma certa maneira acendeu, no homem, um zelo de caráter universal: "Fazer justiça ao pobre e aos infelizes, isso é que é conhecer-me, diz o Eterno" (Jer 22, 16). Como escreve E. Levinas: "Deus invisível não significa apenas um Deus inimaginável mas um Deus acessível na justiça...

Desvinculado da relação com os homens não pode haver nenhum conhecimento de Deus".[20]

Se é verdade, porém, que a fé cristã interroga e, assim, afeta o homem em seu ser profundo, metafísico, que faz dele o padroeiro da verdade, veracidade e justiça no mundo, compreende-se que já muito cedo, no tempo de São Justino e, mais tarde com Santo Agostinho e, em especial na Idade Média, a fé cristã tenha entrado em diálogo com o pensamento filosófico.

Por certo, esse diálogo não está isento de perigos. Se corre o risco de racionalizar a fé, pode ainda colocar em xeque a autonomia da razão. Entretanto, se for um verdadeiro diálogo, conduzido dentro de um clima de respeito mútuo, à moda do que Jaspers chama "o combate amoroso" em prol de mais verdade, ele guarda uma auspiciosa promessa, tanto para a fé quanto para a razão. Torna-a mais pensante, quer dizer, mais adulta e, acima de tudo, mais consciente de sua universalidade e catolicidade, como já o dissemos. Inversamente, deixa a razão filosófica ao abrigo de uma compreensão-de-si exageradamente racionalista que descarta o mistério e a dimensão do divino.

Também, o fato de Jerusalém e Atena se haverem encontrado para construírem o Ocidente não foi uma infelicidade nem para a Igreja nem para a cultura, mas uma ocorrência toda ela em honra da fé e da razão. A crítica heideggeriana da metafísica ocidental como onto-teologia não tenciona negá-la. É falso interpretá-la como uma condenação irremissível de qualquer reflexão metafísica acerca de Deus. De preferência, eu veria nisso uma precaução contra os excessos de uma teodicéia mal compreendida e um convite para se repensarem o alcance e os limites do discurso filosófico sobre Deus.

## 2. ALCANCE E LIMITES DA ABORDAGEM FILOSÓFICA

Se, como acabamos de assinalar, é perfeitamente legítimo que a filosofia continue a incorporar a problemática de Deus em sua reflexão metafísica, há, entretanto, um certo modo de fazê-lo que não calha mais. Consiste em crer que a filosofia é capaz de elaborar, com os recursos da estrita razão natural, um discurso de uma determinada maneira completo sobre Deus, sua existência, sua natureza (abstraindo-se, bem entendido, o mistério da trindade): discurso, cujo objetivo seria o de dizer, em linguagem rigorosamente racional, isto é, a-temporal, transistórico, desgarrado de toda referência a uma determinada cultura, aquilo que, de seu lado, a linguagem bíblica da fé exprime em termos populares, antropomórficos, solidamente vinculados à história e à cultura do povo judeu.

20. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 51.

Não creio exagerar muito adiantando que, até há bem pouco tempo — digamos até o Concílio — essa forma de compreender o discurso filosófico sobre Deus era a da maioria dos nossos manuais escolares, não apenas filosóficos mas também teológicos. O famoso tratado, que se diz teológico, *de Deo Uno*, não era, muitas vezes, senão uma exposição filosófica, condimentada com citações extraídas à Bíblia como que para dizer a que ponto a Palavra de Deus na Escritura vinha confirmar os enfoques dos filósofos. Estava-se, a rigor, convencido de que a linguagem ontológica acerca de Deus, apoiada nos conceitos de *Ens necessarium, Motor immobilis, Ens causa sui,* Esse *subsistens* etc., era superior à linguagem bíblica, muito mais apta que esta última para dizer o que Deus é *em si,* em seu ser íntimo, visto que ela faz tão somente apelo a conceitos intelectuais puros, meta-sensíveis, sem compromissos com as contingências históricas. Não se notava, entretanto, que esses conceitos, tido por "puros", eram na realidade muito vagos e imprecisos, uma vez que o pensamento grego deles se servia para designar tanto o Ser de Parmênides quanto o Bem de Platão ou o Primeiro Motor da física aristotélica.[21] Não queremos dizer, com isso, que esses célebres conceitos de nada valham para nos auxiliar a pensarmos o Deus da fé cristã: abrem o caminho da Transcendência e introduzem-nos no universo transcategorial, em suma, convidam-nos a pensarmos essa Transcendência como Outro-que-não-as-coisas-infra-mundanas. É mui precioso, tudo isso, porém permanece extremamente indeterminado.[22] Achamo-nos ainda distanciados do Deus de Jesus-Cristo, que, ao interpelar-nos com a sua Palavra e ao comunicar-nos seu Espírito, "leva-nos a bradar: Abba Pater" (Rom 8, 15).

É evidente que essa maneira de interpretar o tratado filosófico acerca de Deus como se constituisse um discurso completo e exaustivo, paralelo e superior à linguagem religiosa da fé, não pode satisfazer-nos mais. E por várias razões.

Em primeiro lugar, graças à filosofia dita analítica, damo-nos conta de que temos que nos haver, aqui, com dois "jogos de linguagem" profundamente diferentes, possuindo cada um seu próprio estatuto,

---

21. Para darmo-nos conta do caráter vago dos conceitos citados antes e de tantos outros predicados utilizados em metafísica para se falar do Primeiro Princípio, convém meditarmos as interessantes observações de M. Etienne Gilson na *Revue de Métaphysique et de Morale, De la connaissance du principe,* 1961, p. 313ss., especialmente pp. 381, 383 e 390.

22. Como diz Ricoeur: "Se o milagre do ser, isto é, que há algo de preferência a nada, nada significasse para a compreensão dos homens, como atribuiríamos um sentido a palavras tais como criador, salvador, pai, senhor etc.?" Entretanto, continua ele mui justamente: "há mais sentido na palavra Deus do que na palavra ser" (*Exégèse et herméneutique,* obra coletiva, Paris, Ed. do Seuil, 1971, p. 318).

com a conseqüência de que um não pode ser uma simples tradução do outro. Eles podem, certamente, entrecruzar-se, fecundar-se mutuamente, dado que em seus enfoques radicais tencionam falar das mesmas coisas, por exemplo, da finitude humana, ou ainda do problema atinente ao início e fim de tudo, e, em especial, da questão do sentido último da vida e da morte. Porém se essas mesmas coisas se acham na mira de ambos os discursos, eles as abordam diferentemente. Diferentemente, não nesse sentido superficial de que um se serve de conceitos racionais enquanto que o outro faz mais uso da imagem e da metafísica, mas num sentido muito mais radical, vale dizer, aludindo às coisas a partir de *experiências diferentes*: enquanto a metafísica procede elucidando a existência humana apreendida em sua estrutura essencial e comum a todos os homens, a linguagem da fé, pelo contrário, se enraíza na revelação, entendida esta como acontecimento histórico a denunciar a presença de Deus atuando na história com as vistas em nossa salvação.

Leva-nos isso a aduzir uma segunda razão para rejeitarmos aquilo a que se poderia, talvez, apor o nome de concepção pré-conciliar da teodicéia de escola. Ela é cúmplice de uma certa interpretação gasta do conceito de revelação sobrenatural. Esse vocábulo "revelação" não deve induzir-nos a pensar em um corpo de verdades teológicas, transmitido ou ensinado diretamente por Deus e vindo, por assim dizer, acrescentar-se, de fora, a uma teologia anterior elaborada pela razão natural. Para o teólogo moderno a revelação deve ser pensada em termos de acontecimento e de história: é a história da ação de Deus que pelo seu Verbo e seu Espírito se faz Deus-para-nós-e-conosco, nosso Salvador e nossa salvação.

Mas há algo ainda mais grave. É difícil negar que a teodicéia que estamos em vias de criticar é decididamente responsável pelo descrédito geral em que, neste momento, caiu o conceito mesmo de teologia natural. Com efeito, ele implica logicamente em interpretar ambos os discursos sobre Deus, o da fé e o da metafísica, como duas linguagens paralelas, sendo uma a tradução da outra. Porém, uma vez que a tradução filosófica do ponto de vista de sua armadura conceitual e racional parece superior à outra, compreende-se que aos poucos o Deus da metafísica acabe por suplantar o Deus da fé.

Só teremos que dizer que a relação de ambos os discursos deve pensar-se diferentemente: temos que nos haver não com traduções justapostas como numa Bíblia poliglota mas com duas instâncias de um *diálogo*, de um encontro: o encontro, aliás inevitável, da fé e da razão. Quem diz diálogo diz alternância do dizer e do ouvir no mútuo respeito dos interlocutores. Dialogar significa ouvirem-se um e outro, a fim de que um aprenda do outro e ambos se enriqueçam mutua-

mente. Se é verdade que a fé interessa o homem como ser-pensante, ser-dotado-de-razão, no sentido profundo e radical que atribuímos a essas palavras, torna-se evidente que a fé precisa das luzes da razão para se sentir mais pensante, isto é, mais autêntica, mais madura, mais verdadeira. O *verum facere seipsum* de Santo Agostinho vale, acima de tudo, para a fé. Mas isso supõe que a razão por si mesma tenha algo que dizer que deva interessar à fé, que lhe faça alusão, que possa ajudá-la a compreender-se melhor. Porém o que a razão lhe oferece, a partir da elucidação da existência humana vista em sua estrutura essencial e comum a todos os homens, nunca poderá igualar-se ao conhecimento de Deus em Jesus-Cristo. Comparado com este, o balbucio da razão metafísica será tão somente uma aproximação. Os enunciados que compõem seu discurso, ainda que apelem para a linguagem conceitual da ontologia grega, com os célebres conceitos de Ser necessário, Motor imóvel, Ato puro etc., permanecem indeterminados e religiosamente paupérrimos. O que importa é entendê-los como palavras *abertas* que reclamam ulterior complementação.

A fim de exprimir tudo isso é que preferimos o vocábulo "abordagem filosófica" ao de "discurso". Induz-nos este a pensar demais numa exposição sistemática que se considera total e acabada. O termo "abordagem", pelo contrário, evoca a idéia de um encaminhar do pensamento cujo papel não é tanto o de encerrar um debate, quanto o de pôr-se a ir para a frente, ensejar uma pesquisa, acender esperanças. Dessarte reencontramos os antigos que, para designarem a meditação filosófica acerca de Deus, falavam de *viae ad Deum* (caminhos em direção de Deus), *itinerarium mentis ad Deum* (peregrinação). Esse modo de dizer é mais do que atual. Hoje, como outrora, a tarefa da abordagem filosófica não consiste em substituir a mensagem cristã por um sistema metafísico mas em *ajudar a fé a compor uma linguagem judiciosa e pertinente, capaz de interpelar o homem moderno*, isto é, um homem que, sabendo que o incitam a viver numa sociedade secularizada e pluralista, não deseja ser ludibriado em sua fé, mas sim que seu engajamento de cristão responda às exigências intelectuais, culturais e morais de nosso tempo.

Donde uma nova e última questão: como a abordagem filosófica de Deus deveria apresentar-se concretamente, a fim de que alcance êxito ao interpelar o homem moderno?

## IV. UM DISCURSO FILOSÓFICO PARA O NOSSO TEMPO

O propósito do presente estudo não é por certo o de desenvolver, no espaço de algumas páginas, um discurso filosófico sobre Deus,

válido para o nosso tempo. Contentar-me-ei com dois grupos de reflexões e de sugestões, o primeiro dos quais diz respeito ao método.

1. É evidente que um discurso moderno sobre Deus não se pode furtar ao dever de levar mui a sério a crise atual da teodicéia, de que já dissemos estar intimamente ligada à crítica heideggeriana da ontologia tradicional. Essa crítica conserva um fundo de verdade extremamente importante para o nosso tema, e que, por conseguinte, cumpre salvaguardar. Para tanto, porém, faz-se necessário certo recuo com relação à crítica heideggeriana. Já esclarecemos que esta consiste menos numa condenação, sem reserva, de toda metafísica, do que num pôr-se de sobreaviso face a uma certa interpretação da mesma, a saber, a ontologia de inspiração estritamente racionalista que confere primazia epistemológica e ontológica ao pensamento representativo em sua forma altamente apurada, e de um discurso por puros conceitos, ao qual atribuímos ingenuamente o privilégio de ser como o reflexo de um mundo numenal, meta-sensível, estritamente inteligível. A idéia de Deus (o Perfeito, o Infinito) transforma-se, então, no primeiro inteligível, na evidência originária e fundante, e a partir daí o finito, o contingente, a ocorrência histórica caem, submissos, sob a alçada do pensamento. De onde se segue que o ser enquanto tal e em seu conjunto é concebido à maneira de um sistema totalizante e logicamente estruturado, mas em cujo interior não há, muito, mais lugar para o acontecimento histórico, a autonomia da liberdade, o autêntico relacionamento com o próximo, isto é, um relacionamento que signifique respeito, zelo, e não um pulso forte a abater-se sobre ele convertendo-o em objeto. Aplicado à ontologia racionalista, o reparo de Merleau-Ponty alcança a sua plena significação: "A teologia só constata a contingência do ser humano para derivá-lo de um Ser necessário, isto é, para dele se livrar". [23]

A crítica heideggeriana da ontologia é, nesse sentido, preciosa: indica um caminho, sugere um método. Um discurso moderno acerca de Deus deverá enraizar-se firmemente na elucidação fenomenológica da existência concreta e histórica. Inútil dizer que tal elucidação fenomenológica é imprescindível que se faça com uma intenção não psicológica ou estritamente antropológica, mas metafísica: por isso, compreendemos uma fenomenologia centrada no *ser essencial* da existência humana como abertura, paradoxo de imanência e transcendência, do mesmo e do Outro, visando alertar-nos para *as implicações metafísicas desse paradoxo.* [24]

---

23. *Éloge de la philosophie*, p. 61.

24. "Implicações metafísicas", quer isto dizer implicações atinentes ao "milagre do ser, isto é, que há algo antes que nada" (Heidegger, Ricoeur). No tocante a esse milagre há algo que dizer, apesar de tudo, se for verdade

Dir-se-á, então, que doravante o discurso acerca de Deus deverá ter-se na conta de hermenêutica? É o que muitos pretendem neste momento, vale dizer, que ele deve assumir a forma de uma reflexão interpretativa sobre a história da humanidade, história social, cultural, mas mui particularmente história religiosa tal como é encontradiça nos mitos, nos símbolos, nos ritos e mensagens religiosas, em suma, nas diferentes linguagens da religião (na linguagem bíblica em especial). Não há dúvidas de que uma reflexão crítica sobre a afirmação de Deus é passível de tomar como ponto de partida a história religiosa da humanidade e, desde então, apresentar-se como hermenêutica.

Apenas, importa atentar para o fato de que assim falando, atribui-se ao termo "hermenêutica" um sentido de tal forma amplo que acaba por não significar nada mais de preciso. A rigor, o vocábulo "hermenêutica" designa então uma realidade interdisciplinar, um conjunto organizado de procedimentos científicos vários, cada um deles possuindo um estatuto epistemológico diferente. Dessarte, interpretar a história religiosa da humanidade implica em comprometer-se numa série de pesquisas atinentes à crítica literária, à exegese de textos, às análises lingüísticas (mitos, símbolos, mensagens), à fenomenologia religiosa. Mas se se deseja não ficar a meio caminho e desembocar em enunciados criticamente estabelecidos acerca de Deus, sua existência, sua natureza etc., será necessário, em dado momento, ir além das disciplinas já mencionadas, e empreender um tipo de reflexão que outro nome não possui senão o de metafísica. Com efeito, como já o assinalamos na introdução deste estudo, uma coisa é alcançar uma visão tão exata e compreensível quanto possível das crenças e linguagens religiosas tidas na conta de fatos culturais, outra, a de indagar se algo no real corresponde a essa crença. Se não se der conta de que aí se trata de dois modos distintos de interrogação, corre-se o risco de passar à margem do problema que esteve e sempre estará no âmago de toda linguagem religiosa: afinal de contas, que há por detrás do vocábulo Deus? É ele algo mais do que a personificação de uma idéia abstrata (por exemplo, o Verdadeiro, o Bem), mais do que projeção afetiva à luz da exigência de proteção ou do temor diante da morte? Já o dissemos, em oposição ao problema do *sentido* da palavra Deus (se bem que em estreita ligação com ela), está em tecla a questão de sua *verdade*. Se se pensar mesmo que uma resposta positiva a esta questão só se alcançará no interior da fé vivida, não convém, ainda assim, perder de vista que essa fé não teria por si mesma nenhum sentido para o homem se não respondesse a alguma

---

que "o Ser deve ser tal que seja possível o ser empírico" (Jaspers), ou, falando com Ricoeur: "a linguagem seria vã se não houvesse raízes ontológicas na estrutura mesma do ser" (O. c. na n. 22, p. 315).

dimensão essencial do ser humano, que a reflexão metafísica tem por meta colocar em realce. Dir-se-á, então, que uma hermenêutica da história, *norteada à luz do problema de Deus*, não pode furtar-se de, cedo ou tarde, recorrer à metafísica.

2. Nosso segundo grupo de reflexões tem por objetivo detalhar mais o conteúdo de uma abordagem filosófica de Deus, voltada para os problemas de nosso tempo. Qual será o seu alcance? A que, em especial, deve ela permanecer atenta? A crer-se no ponto de vista de alguns — e neste momento são eles numerosos — à filosofia nada mais incumbe senão *conservar aberto* — em oposição ao mundo fechado do pensamento positivista ou neopositivista — *o espaço interrogativo* necessário para que a palavra "Deus" possa revestir-se de um sentido, e a linguagem religiosa, de significação.[25] Como se vê, tarefa modesta mas extremamente relevante se for verdade que uma resposta (no caso, a resposta da fé) só pode ser reconhecida como tal ali onde houver uma questão, ou, falando como Heidegger e Bultmann, ali onde existir pelo menos um mínimo de "pré-compreensão" daquilo de que se trata na resposta. Sem embargo, julgamos que o papel da razão metafísica vai mais longe, no elaborar um discurso moderno acerca de Deus: sobre situar-se do lado da interrogação, coloca-se também, e ainda, do lado da resposta, conquanto esta, em se tratando do Deus da fé, só se torne decisiva e plenamente relevante no interior da fé. Se, como esclarecemos, "a fé dá que pensar", nisto, que ela interpela e interessa o homem em seu ser essencial, metafísico, pode-se esperar que *a* metafísica, elucidando o metafísico no homem, fará mais e melhor do que alertar-nos para o problema. Retomando uma fórmula acima mencionada, insistimos em que ela é indispensável para levar a fé a tornar-se mais pensante, vale dizer, mais adulta, mais verdadeira, mais consciente de sua catolicidade.

No que toca à *justificação da fé* (para a qual a questão *an sit* tem a primazia), não vemos como ela possa ser levada a bom termo sem um recurso à razão metafísica. É mister que nos entendamos: evidentemente não tencionamos conferir à filosofia o direito de, por si só, colocar em realce a razão de ser da fé cristã, que é conhecimento de Deus em Jesus Cristo. O procedimento filosófico nunca deixará de ser uma aproximação, e o conceito de Deus por ele elaborado a partir

25. Essa maneira de dizer, muitíssimo difundida neste momento, se inspira certamente numa célebre passagem de Heidegger na *Lettre sur l'humanisme*: "O sagrado, único reduto essencial (*Wesensraum*) da divindade, que, por sua vez, abre uma dimensão para os deuses e para o Deus, só aparece quando... o Ser se aclarou por si mesmo e foi experimentado em sua verdade" (trad. R. MUNIER, Paris, Aubier, p. 95; cfr. igualmente p. 131: texto citado mais acima, n. 19).

dos traços por Deus inscritos na criatura, jamais possuirá a mesma fertilidade que o fornecido pela revelação.[26] Todavia, o momento filosófico se reveste de uma extrema relevância na justificação moderna da fé. Seu papel primacial reside em alertar-nos para tudo quanto, no âmago da experiência humana, tida na conta de exigência absoluta de verdade, bondade, justiça, indique o caminho para Deus, procure fazer-lhe alusão, induza-nos a pensar o Absoluto, como último criador de sentido na direção do Deus, e também a Bíblia, como mistério de Palavra e de Amor.

Tais signos, indícios e traços são múltiplos. E cada um, de acordo com seu temperamento, permanecerá sensível a tal ou qual traço de preferência a outros. Há, entre eles, o impulso para a transcendência ou a superação indefinida que faz com que nada logre bloquear o dinamismo daquilo que Blondel chamava de vontade que não cessa de querer, e que Santo Agostinho visava através de seu "irrequietum cor nostrum". Eu me dou muito bem conta de que muitos aí vislumbram um indício da presença de Deus na vida espiritual, principalmente se atentamos para o fato de que o sentido profundo desse dinamismo que sustenta a minha vida não é, unicamente, o de me fazer andar à cata de minha própria felicidade, mas sim o de me impelir a tornar os outros felizes; o que realça a dimensão ética da existência humana. Outros serão impressionados, de preferência, pelo milagre da verdade, isto é, como ocorrência radical da vida do espírito: *das Wunder aller Wunder: dass Seiendes ist,*[27] quer dizer, esse estranho fato segundo o qual, no verbo humano, as coisas por si mesmas aflorem na palavra, alcancem a plenitude de seu ser e de sua verdade. Em termos mais simples, o fato segundo o qual o mundo que nós não criamos seja dócil ao diálogo dos homens.[28] Como já vimos mais acima, ser homem é ter-se na conta de guardião responsável pela verdade, veracidade, justiça (que é um *verum facere*). Ainda uma vez, isso nos induz a pensar no mistério do Ser que nos respalda e nos envolve à maneira de um Logos que não é Razão anônima, imanente

---

26. Uma justificação da fé cristã compreende forçosamente três momentos que, de alguma maneira, se aclaram e se completam mutuamente: 1) uma abordagem filosófica; 2) uma hermenêutica do fato da revelação tendo, na raiz, o acontecimento crístico; 3) algo assim como uma verificação da verdade da fé pelos seus frutos ao longo dos séculos, isto é, pela experiência cristã, em particular a dos heróis da fé.

27. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, 5.ª edição, Frankfurt a. M., Klostermann, 1949, *Nachwort*, p. 42.

28. O que induzia Einstein a dizer, pensando na possibilidade da ciência: "O que para nós é incompreensível é que o mundo é compreensível". Apenas, o diálogo dos homens se estende para além do universo da ciência: há também a obra de arte, a mensagem dos grandes pensadores, a interpelação profética dos renovadores sociais.

ao mundo, mas Palavra transcendente e imanente que o sustenta, e interpela-nos até à raiz de nossa liberdade.

Eu, pessoalmente, penso que, para o homem moderno, a experiência ética é o traço por excelência, ou, falando como E. Levinas, a natureza ética que se revela na "epifania do semblante", isto é, o surgimento do outro como uma liberdade que apela para a minha bondade, no sentido ético da palavra.

Que ocorre no interior desse apelo? "O questionamento de minha espontaneidade", responde Levinas.[29] Dou-me conta de que a autonomia da liberdade não é a última palavra no que toca ao mistério do homem e de sua inserção no mundo. Minha autonomia e minha liberdade são reconsideradas à luz do surgimento do próximo. Há nesse encontro com o outro uma como "assimetria metafísica";[30] posso dar a minha vida por ele, mas não me cabe o direito de exigir que ele sacrifique a sua por mim. As coisas se passam como se, através do semblante do próximo, eu fosse interpelado de paragens mais altas. O próximo, conquanto meu igual, obriga-me, chama-me à responsabilidade como se revestido da jurisdição e do poder do Altíssimo. Através do semblante do próximo eu me encontro, de uma certa forma, face a face com o Absolutamente-Outro, o Sacrossanto, o Deus invisível, sendo por ele julgado: "O ser que nele aflora (no semblante do próximo), escreve Levinas, emana de uma dimensão vertical, dimensão da transcendência".[31] Como se vê, trata-se aqui do Deus da Bíblia: não de um Deus com poderes mágicos — um *deus ex machina* — mas de um mistério de Palavra e de Bondade que me interpela no recôndito da alma (*intimior intimo meo*), à moda de uma Instância suprema e última e que é, por conseguinte, o Transcendente por excelência, o Absolutamente-Outro, além de qualquer representação.

Porém o subsídio da filosofia não é tão somente útil, até mesmo indispensável para a questão *an sit;* ele o é, também, para a questão *quid sit*, ambas, aliás, inseparáveis. Onde quer que a razão filosófica esteja atuando, sua missão é a de desmistificar e desmitologizar. E isso se torna particularmente verdadeiro quando de seu diálogo com a fé. Incumbe-lhe desgarrar a fé dos resíduos de pensamento arcaico, pré-científico, infantil que a desfiguram tornando-a inaceitável para o homem moderno: tais a representação de Deus como Deus-de-emergência (*deus ex-machina*), a concepção narcisista do mesmo como refúgio para todos quantos têm medo da vida, a maneira marxista de

29. E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, La Haye, 1961, p. 13.
30. O. c., p. 24.
31. O. c., p. 190.

interpretá-lo como opium do povo. Tais, enfim, as concepções exageradamente helenizantes e racionalizantes de Deus.

Entretanto o ateísmo, quer de inspiração marxista quer de inspiração psico-analítica ou neopositivista, possui, igualmente, seus mitos, suas pseudo-evidências, seus dogmas. É, ainda uma vez, da alçada da crítica filosófica desmascará-los.

Sem dúvidas, este problema *quid sit*, o da natureza e dos atributos de Deus, se acha indissoluvelmente ligado a questões de linguagem. Ora, a esse respeito, o pensamento moderno pode prestar-nos inestimável auxílio. Permite-nos melhor compreender em que ambas as linguagens, a da fé e a da especulação, diferem uma da outra, e como mutuamente se articulam. E agora, em particular, damo-nos conta de que o símbolo e o mito religiosos não são apenas estilos populares, ornados com imagens, de falar, e de que, ao revés, a linguagem metafísica não trabalha com conceitos puros mas se presta igualmente ao uso abundante do símbolo. É, mesmo, notável constatar que tanto a linguagem da fé quanto a da metafísica apelam ambas para um mesmo simbolismo, a saber, o simbolismo existencial de raiz de que o homem se serve para pensar e expressar o mistério de sua existência como abertura: a simbólica do alto e do baixo, da luz e das trevas, da ocultação e do desvelamento, do projeto e do acolhimento, da interioridade e da exterioridade, da imanência e da transcendência, do horizontal e do vertical, do começo e do fim, da alienação e da salvação. E isso dá que pensar, também.

Enfim, depois de tudo quanto acima dissemos acerca da recíproca imbricação da fé cristã e da existência humana como abertura, não seria difícil mostrar como a filosofia moderna é preciosa para esclarecer o que denominamos a dimensão *axiológica* do problema de Deus: Deus, para quê? Deus, por quê? Definindo o homem pela sua responsabilidade perante a história ou, o que dá na mesma, conferindo primazia à razão ética, o pensamento moderno nos ajuda a melhor compreender que o próprio da fé judeu-cristã consiste em libertar-nos, de um só gesto, na linha do reconhecimento de Deus em espírito e verdade e para o amor dos irmãos, indistintamente. Não é, pois, a fé um álibi ou uma alienação. Ambas as dimensões que integram a existência cristã autenticamente vivida, a vertical (a fé como um ouvir a palavra de Deus) e a horizontal (a vida cristã como zelo para com os irmãos) em nada se opõem. Nenhuma oposição, mas complementariedade, ou, falando como o Concílio, "compenetração recíproca" (*Gaudium et Spes*, n. 40).

* * *

Finalizando esta modesta defesa em prol da reabilitação da reflexão filosófica (incluindo-se aí o momento metafísico) nas ciências teológicas, convém assinalar que o atual desdém pela teologia natural se faz sentir, particularmente, nos meios católico-romanos — o que é perfeitamente compreensível à vista dos excessos de um certo racionalismo anterior. Em contrapartida, nos meios protestantes se nota, de preferência, uma reavaliação da importância da filosofia para um pensamento religioso maduro e válido para o nosso tempo. Estou pensando, assim, em nomes como os de P. Tillich, R. Bultmann, J. A. Robinson, J. Macquarrie, P. Ricoeur.

Numa recente conferência, sob o título "Contribuição de uma reflexão sobre a linguagem para uma teologia da Palavra", pronunciada perante teólogos, P. Ricoeur dizia mui justamente: "Se o milagre do ser, isto é, que há algo de preferência a nada, nada significasse para a compreensão dos homens, como atribuiríamos um sentido a palavras como criador, salvador, pai, senhor etc.?" De bom grado, diria com Macquarrie: "Deus é a denominação religiosa do ser, na medida em que este for vivenciado numa revelação que provoca o ato de fé".[32] Não posso furtar-me à impressão de que isso não está tão longe do que pensava e dizia, à sua maneira, por certo, S. Tomás, há setecentos anos.

32. P. RICOEUR em *Exégèse et Herméneutique* (obra coletiva), Paris, Ed. Seuil, 1971, p. 318. — Quanto a Macquarrie, ele é autor de uma grande obra intitulada: *Principles of Christian theology*, em três volumes, o primeiro dos quais é consagrado a uma Teologia natural.

# V

# FILOSOFIA E IDEOLOGIAS NO BRASIL

# AS FASES DO PENSAMENTO DE FARIAS BRITO

PROF. DR. CARLOS LOPES DE MATTOS,
Capivari, SP, Brasil.

Farias Brito, "o pioneiro da cultura filosófica entre nós", como diz Benedito Nunes, queixou-se por vezes da falta de bibliografia, mas já declaramos que houve algum exagero da parte dele, pois ainda quando promotor em Aquirás (1886-1888), dispunha de muitas obras. Essa riqueza de informação bibliográfica foi crescendo, principalmente ao se transferir o filósofo, em fins de 1901 para Belém (então o centro de uma das maiores riquezas do Brasil: a borracha) e principalmente ao mudar-se para o Rio (de 1909 em diante). Seu espírito, portanto, foi-se robustecendo com leituras sempre novas, ele que era, além de filósofo, um grande historiador da filosofia.

O encanto do pensamento britiano está em que o autor nunca se enclausurou numa concepção fechada, definindo "a filosofia como atividade permanente do espírito humano" (*Finalidade do Mundo*, 1.º vol.), permanente "por se tratar de uma necessidade que jamais poderá ser satisfeita de todo, de uma necessidade que a todo momento se renova" (*A Base Física do Espírito*), constituindo "uma espécie de visão interior consubstancial com o sujeito", não sendo "deste modo... somente conhecimento, mas energia e vida" (*O Mundo Interior*). Seu sistema, apesar de toda sua verbosidade bem nortista e imensos rodeios históricos, passou por um constante aperfeiçoamento. Suas idéias, sempre voltadas para a filosofia, foram uma confirmação de seu conceito dessa disciplina: um pensamento continuamente *in fieri* (*Finalidade do Mundo*, 3.º vol., 2.ª ed., pág. 216; *A Base Física do Espírito*, 2.ª ed., págs. 58 e 63), renovando-se em parte do começo até o fim.

O grande cearense começa adotando as teses da chamada "Escola do Recife", principalmente as posições de seu mestre Tobias Barreto: o combate ao positivismo (se bem que indiretamente a influência

desse sistema sobre Farias Brito tenha sido grande, o que restaria ainda a estudar), o monismo naturalista, a admissão da metafísica e o alto conceito em que era tido Noiré.

No fragmento "Noções sobre a sensibilidade" (*Inéditos e Dispersos*, pág. 332 e seg.), que parece datar o mais tardar de 1887-88, Farias Brito seria partidário de um verdadeiro espiritualismo, vendo no sentimento "um fato que serve de intermediário entre a aparência e a *coisa em si*". Portanto, a consciência é o "que explica o princípio da unidade do mundo". Essas concepções corresponderiam ao que o filósofo passou a defender no 3.º vol. da *Finalidade do Mundo* e em *A Verdade Como Regra das Ações* (que têm a data de 1903, mas, superposto, a ano de 1905). A menos que o filósofo tivesse adicionado mais tarde esse trecho no caderno manuscrito, diríamos que durante mais de um decênio teria reincidido no monismo, para só uns 15 anos depois propor o espiritualismo. Difícil uma explicação histórica do fato; pensaríamos que a leitura das *Questões Vigentes de Filosofia e de Direito*, de Tobias Barreto (Recife, 1888) poderia ter induzido Farias Brito a defender nas obras editadas uma doutrina que já tinha sido superada.

É assim que no 1.º vol., publicado em 1895, propugna a "filosofia e teologia naturalista", professando o evolucionismo, mas acrescido da finalidade. Veladamente, porém, já dissemos em *O Pensamento de Farias Brito* (pág. 66), o filósofo admitirá que a consciência é que constitui a existência, se bem que achasse, como seu mestre, ser ruinoso para a filosofia o conceito de *coisa em si*. (Não conhecendo ainda bem Kant, confunde formas com categorias.) Sensualista, acaba com uma teoria de Deus como sendo a luz, princípio do movimento e do pensamento, que se identificam como duas faces da mesma realidade.

Em setembro de 1897, F. Brito apresenta à Academia Cearense para estudo e discussão o seguinte problema: "O universo, tal como se manifesta à consciência, e admitindo-se que constitui um todo orgânico, tem consciência de que existe?" (*Inéditos e Dispersos*, pág. 343).

No volume publicado em 1899, se bem que continue aferrado ao monismo, afirma que o sujeito que sente e pensa é "o que há de mais concreto na existência" (2.ª ed., pág. 74) e a consciência é "o fundamento do mundo" (pág. 261). O mundo deve ser concebido "como obra da razão" (pág. 37). Apesar disso, prossegue na idéia do paralelismo do psíquico e do físico, sentindo-se próximo do sistema espinosista.

Além da questão que F. Brito se punha em 1897, Clóvis Beviláqua objetava, no mesmo ano, na *Revista do Brasil*, que a luz, por ser um fenômeno, não poderia chamar-se Deus. O filósofo, preso no sensis-

mo, forceja por mostrar que "a luz é Deus em sua essência" (pág. 242), que é "um princípio superior à fenomenalidade" (pág. 292), sem entrar na questão da *coisa em si.*

No ano 1901, que foi para F. Brito "um ano excepcional", morreu seu pai, e ele se convenceu da imortalidade da alma (*Finalidade do Mundo,* 3.º vol., págs. 110-112, e carta de Jackson de 6-4-1915). *Evolução e Relatividade,* o volume final da *Finalidade do Mundo,* tem como idéia fundamental um cosmo que tende a adquirir consciência de si. O monismo naturalista, derivado das ciências naturais, será abandonado em favor de um monismo espiritualista, pois sendo o físico fenômeno da *coisa em si* que é o espírito, a realidade verdadeira é uma só. O filósofo seria então partidário de "um evolucionismo metafísico, onde o espírito aparece em formação contínua, não se vendo bem donde viria o cosmo material, que é fenômeno dessa coisa-em-si" (*O Pensamento de Farias Brito,* pág. 119). Note-se que nesta obra F. Brito abandona a admiração de Tobias Barreto por Noiré, julgando-o, com razão, filósofo sem profundeza, secundário (3.º vol., págs. 116-121). (O autor conhece agora melhor Kant e não confunde categorias e formas.)

Em *A Verdade Como Regra das Ações,* publicada na mesma data, o grau da evolução do pensamento britiano é o mesmo.

A *Base Física do Espírito,* em 1912, pretendia ser apenas uma "História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da filosofia do espírito", ao que reza o subtítulo. Quer provar que a psicologia científica não passa de um estudo fisiológico do que o filósofo chama a base física do espírito, sendo a verdadeira psicologia, a transcendente ou filosófica, unicamente atingível pelo método instrospectivo. O espiritualismo surge cada vez mais acentuado. No meio de suas elucubrações, aparece o abandono do sensismo (2.ª ed., págs. 16-17) e do evolucionismo, que nada mais faria do que recuar a dificuldade (pág. 196). Aí encontramos pela primeira vez a idéia da necessidade da criação (págs. 196-197).

Temos então a última obra filosófica que o autor publicou, *O Mundo Interior,* que é um "Ensaio sobre os dados gerais da Filosofia do espírito" (subtítulo). Por se tratar da derradeira fase do pensamento britiano, vamos demorar-nos mais na análise de suas doutrinas. Note-se que citamos sempre essa obra segundo a 1.ª ed., a única que possuímos.

O livro I versa sobre "As novas tendências do pensamento". Começa no cap. I estabelecendo a distinção entre a psicologia experimental ou científica e a psicologia propriamente dita, a psicologia verdadeira,

baseada na introspecção. Esta sempre existiu e repousa no fundamento de toda verdade que é o *cogito*. Vem em seguida a distinção já feita na obra anterior entre a filosofia pré-científica (a atividade do espírito que cria as ciências) e a supercientífica (a atividade do espírito que procura o verdadeiro sentido da existência, ou seja, procura lançar as bases de uma concepção do Universo). Neste último sentido é metafísica, também denominada filosofia primeira ou só filosofia no sentido geral. Pressupondo-se desde logo que o sentido da existência se conhece pela reflexão sobre o espírito, conclui-se que a filosofia é psicologia. Esta, porém, pode ser considerada no sentido comum, como estudo da atividade psíquica do homem ou dos seres inferiores (psicologia comparada), e no sentido transcendente, como metafísica, interpretação do todo universal.

No cap. II, num arroubo ditirâmbico, o filósofo, às portas da primeira grande guerra, exalta seu tempo como uma época de reconstrução.

No cap. III fala da *perennis philosophia* e do dogma da queda em Renouvier, Secrétan e o imaginoso A. Sergipe.

O IV cap., sobre o que é a religião, vê nesta o governo moral da sociedade, ou seja, a filosofia passando da ordem teórica para a ordem prática.

Vem então o livro II, intitulado "Questão fundamental: a *coisa em si* e os fenômenos". Aí, estudando o conceito da *coisa em si*, diz que, como toda filosofia posterior a Kant, a sua precisa "primeiro justar as suas contas com o criticismo" (pág. 141), do qual derivam três direções: a idealista (Fichte, Schelling, Hegel), a realista (Fries, Herbert, Benecke) e a monista (Schopenhauer, Noiré, Paulsen). "E foi esta última direção que veio a prevalecer, e nesta o pensamento dominador é o de Schopenhauer que consiste na interpretação da *coisa em si* como vontade" (pág. 143). Sobre alguns desses sistemas e diversos outros, vai F. Brito discorrer longamente nos parágrafos e capítulos seguintes, demorando-se na exposição de Bergson, que é um voluntarista.

Quando afinal propõe idéias próprias, o filósofo (que já afirmara: "A metafísica, no sentido primitivo, tradicional da palavra, é a ciência enquanto ser. Isso equivale a dizer que é a ciência da *coisa em si*, pois uma coisa corresponde a outra", pág. 139) assevera que "o sujeito e o objeto, ou a consciência e o movimento" são "duas posições" ... "são realidades, existências" (pág. 320) e, como mostrará, *coisas em si*.

De modo mais claro do que o fizera na prova escrita de 1909 (que vem aqui citada), F. Brito, apoiando-se em Bergson, supera um dos maiores erros de quase toda a filosofia moderna: o representacionismo, passando a defender o realismo imediato (págs. 312, 329, 338-343, 366, 374-377).

Depois de se demorar um pouco no estudo do fenomenismo e do idealismo, o autor, que já distinguira (págs. 348-349) três sistemas como perfeitamente caracterizados (o materialismo, o espiritualismo e o panteísmo), adianta que na realidade há dois princípios, formando "uma dualidade irredutível": a consciência e as coisas, ou o espírito e a matéria. Há, entretanto, um conceito mais geral, que abrange o espírito e a matéria: a existência. Trata-se então de saber qual dos dois princípios constitui a verdadeira existência, visto que F. Brito, como filósofo que era, não poderia admitir a dualidade solta (cf. págs. 378-380). O enunciado do cap. VII, que logo se segue, já vai apresentar o que ele mesmo denomina: "Solução definitiva da questão da *coisa em si* e dos fenômenos: o espírito como *coisa em si;* o mundo como fenômeno do espírito" (pág. 381). F. Brito, portanto, segue, dentro de sua classificação, o espiritualismo: "Só as coisas particulares ou individuais existem realmente", lê-se na pág. 410, e cada organismo tem sua alma particular (pág. 420). Até, a bem dizer, tudo se compõe de diversos seres pensantes, ou mônadas verdadeiras no sentido de Leibniz (págs. 397-403). F. Brito seria, pois, partidário do pampsiquismo; entretanto, o filósofo não se pronuncia decididamente por essa concepção, chegando a pensar na matéria inorgânica como sem alma, sobretudo quando se trata de cadáveres petrificados (pág. 418).

Chega-se por fim à apresentação da alma como uma idéia viva, ao contrário da idéia do artista, que é morta, vendo-se que alma e corpo formam uma unidade. A alma é uma idéia divina, criação de Deus, como é produzido pela criação divina o mundo todo, provando-se verdadeiramente que "o mundo é uma atividade intelectual" (pág. 423; cf. 418-423).

O filósofo demora um pouco no estudo de sistemas, como o voluntarismo de Schopenhauer, antes de atingir as mais profundas idéias de seu pensamento: as do teísmo criacionista (a começar da pág. 450). Deus produz "pela exuberância mesma do ser" (pág. 450), "sem que seja a isto determinado por nenhuma força, por nenhuma necessidade, e só por efeito de sua existência mesma" (pág. 451), que é em si pensamento do pensamento (cf. a fórmula de Aristóteles), idéia da idéia (pág. 450). Note-se que F. Brito acha que a "liberdade não está na vontade, mas na ação" (pág. 445) e que "a vontade é sinal de

imperfeição" (pág. 447; cf. 456 etc.), de modo que "Deus, devendo ser concebido como a perfeição absoluta, não tem, pois, vontade" (pág. 449). Assim, Deus cria pelo pensamento (veja-se, p.ex., pág. 450).

"Deus é a suprema inteligência" (pág. 462), e F. Brito repete o que dissera desde o 1.º vol. da *Finalidade do Mundo*, mas agora num outro sentido: "Deus é a luz" (*ibid.*). Copiemos a seguir algumas linhas quase do fim do livro: "E nós, homens, que viremos então a ser? De que energia somos dotados e como devemos interpretar nossa existência? De certo modo somos também seres inteligentes. Mas isto de modo indireto, passivo, pois não somos a inteligência, mas apenas efeitos que ela produz. E se dela podemos dizer que participamos, é unicamente por sofrer seu influxo, como se fôssemos por ela esclarecidos ou iluminados. É que somos apenas um como sopro da Inteligência suprema. Quer dizer: não somos a inteligência em si mesma, mas apenas irradiações que dela emanam, imagens a que ela dá corpo e realidade, sombras a que dá vida" (pág. 463). "Eis pois, o que somos, e isto nos basta: somos raios que emanam da suprema luz, reverberações do fogo divino, pensamentos de Deus! E é por isto que arde, também em nós, sempre acesa, a chama sagrada da idéia" (pág. 464).

Essa idéia, que é a alma, está em nós "ligada a um organismo, do qual depende e do qual dificilmente poderá fazer inteira abstração" (pág. 464). Sob esse aspecto, é individual e procura o bem próprio, ao passo que enquanto pensamento é geral e universal (ver na mesma pág. e segs.).

Foi com base nesses textos que se mostrou no "Anexo" de *O Pensamento de Farias Brito* o erro de Leonel Franca ao fazer do filósofo um panteísta até a última de suas obras. O mestre jesuíta chega ao cúmulo de misturar as concepções de *O Mundo Interior* com as do 2.º vol. da *Finalidade do Mundo*. Pergunta a certa altura, qual argumento decisivo: "Como então conciliar a imobilidade e suprema perfeição de Deus, já afirmadas, com a contingência e extrema mobilidade das coisas visíveis?" "O filósofo não responde a esta pergunta", acrescenta ele. Ora, a questão será ventilada no final da obra que estamos vendo (pág. 461 e sobretudo 473). O movimento só é admitido no mundo fenomenal, ao passo que no mundo do pensamento existe a "ação permanente".

Depois da publicação de *O Mundo Exterior*, F. Brito não editou mais obras filosóficas, mas conservaram-se inéditas algumas páginas do projetado *Ensaio sobre o conhecimento e a realidade*, publicadas nos *Inéditos e Dispersos* como "Ensaio sobre o conhecimento" (págs.

395-434). Desde que ouvimos Alcântara Nogueira reproduzir algumas passagens desse fragmento, reagimos contra o pretenso misticismo de F. Brito. Em nosso prefácio a esse trecho já expusemos o que pensávamos. Com efeito, um começo de obra como o desse *Ensaio* não nos permitiria prever a evolução do pensamento britiano, pois já no cap. III da 1.ª parte de *O Mundo Interior* versara sobre o dogma da queda e na pág. 418 falara dos corpos inanimados como restos de seres vivos, "cadáveres petrificados". Vimos também como talvez a influência de Jackson de Figueiredo tenha sido perniciosa. Em todo caso, o manuscrito vem confirmar o teísmo criacionista de F. Brito, como o exposto na obra anterior.

"A vida é uma espiritualização contínua", diz o filósofo na carta de 8-4-15 a Jackson (*Inéditos e Dispersos*, pág. 103). De fato, todo o seu pensamento foi um contínuo encaminhar-se para o espiritualismo mais perfeito: partindo de uma metafísica naturalista e evolucionista, chega à doutrina do Deus Criador, doutrina que é inegável pelo menos desde 1914.

Fred Gillette Sturm, talvez o melhor conhecedor de F. Brito, tem mostrado, em sua tese microfilmada e na Inter-American Review of Bibliography, de modo bem claro, a modernidade de F. Brito, apontando, p.ex., as passagens de sabor existencial. O filósofo, com efeito, dotado de uma notável perspicácia, já havia captado traços do que anos depois iria inspirar os pensadores. Não chegamos até o ponto de estudar essa ordem de idéias.

Independentemente disso, F. Brito tem sido indigitado como um fomentador indireto da renovação católica entre nós. Através de Jackson, principalmente, ver-se-ia sua influência sobre o catolicismo da terceira década deste século. Entretanto, talvez hajam exagerado o papel do pensamento britiano, pois a ascensão do espiritualismo foi geral e sempre crescente desde fins do séc. XVIII e começos deste. F. Brito foi um dos muitos filósofos que se orientaram para o rumo novo. Mesmo sua evolução para o teísmo, que Leonel Franca e outros estudiosos não souberam enxergar, não exerceu influxo em nosso meio, visto que só nós a conseguimos apontar.

## BIBLIOGRAFIA

BRITO, R. DE FARIAS, *Finalidade do Mundo*, Vol. I, *A filosofia como atividade permanente do espírito humano*, Fortaleza, 1895 — 2.ª ed., Rio, 1957.

IDEM, *Finalidade do Mundo*, Vol. II, *A Filosofia Moderna*, Ceará, 1899 — 2.ª ed., Rio, 1957.

IDEM, *Finalidade do Mundo*, Vol. III, *O Mundo como atividade intelectual*, Livro I, *Evolução e relatividade*, Belém, 1905 — 2.ª ed., Rio, 1957.

IDEM, *A Verdade como Regra das Ações*, Belém, 1905 — 2.ª ed., Rio, 1953.

IDEM, *A Base Física do Espírito*, Rio, 1912 — 2.ª ed., Rio, 1953.

IDEM, *O Mundo Interior*, Rio, 1914 — 2.ª ed., Rio, 1951.

IDEM, *Inéditos e Dispersos*, São Paulo, 1966.

FRANCA, LEONEL, *Noções de História da Filosofia*, 4.ª ed., Rio, 1929.

MATTOS, CARLOS LOPES DE, *O Pensamento de Farias Brito*, São Paulo, 1962.

STURM, FRED GILLETTE, *Existence in search of essence: Farias Brito's philosophy of spirit*, University Microfilms, Ann Arbor, 1963.

IDEM, "Farias Brito Brazilian Philosopher of the Spirit", na INTER-AMERICAN REVIEW OF BIBLIOGRAPHY, Washington, abril-junho, 1963.

# UNIVERSIDADE BRASILEIRA E IDEOLOGIA

(RESUMO DA AULA MONOGRÁFICA)

PROF. DR. MIGUEL REALE,
USP — Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia,
São Paulo, Brasil.

1.° — A palavra "ideologia" é multívoca, e tem sido objeto de distorções, que é necessário previamente esclarecer.

Ideologia tanto pode significar "teoria" ou "sistema de idéias", como pode vir carregada de paixão, indicando uma tomada radical de posição no plano político. Marx, que foi mestre de ideologia nesse rumo, via nela uma forma ardilosa de disfarce de um poder exercido por uma classe sobre outra.

2.° — Na linha da 1.ª acepção apontada, a palavra ideologia é, mais precisamente, empregada para indicar um sistema de idéias em sua projeção prática, isto é, como pensamento e como ação.

A ideologia traduz sempre um *empenho* em realizar-se o complexo de idéias que se considera válido e útil para si e a sociedade. Não representa, pois, mera abstração, mas uma *força social*, significando uma necessária participação do intelectual nos problemas fundamentais da comunidade, mesmo quando não se relacionem diretamente com a disciplina que ele cultiva.

3.° — Na realidade, todo pensamento autêntico já é um projeto de ação, uma intencionalidade de participação no plano da *praxis*. Mesmo porque nenhum pensador vive isolado numa torre de marfim, mas está inserido na comunidade em que vive. Ainda quando preferimos a solidão, carregamos conosco a sociedade, com os seus valores, a sua linguagem, a sua tábua das preferências e prioridades.

4.° — Assim sendo, se o ideal é "teorizar a vida e viver a teoria da unidade indissolúvel do pensamento e da ação", como escrevi num livro da juventude ("O Estado Moderno", 1934, Prefácio), o intelectual de hoje não pode deixar de querer realizar o que pensa em termos sociais e políticos. Sob esse prisma, a ideologia é saudável e inevitável, representando uma dimensão própria da cultura de nosso tempo.

5.° — É claro que, nessa perspectiva, a ideologia é inseparável da Universidade, cuja missão não é apenas "informar", mas sobretudo "formar" a mocidade; não apenas "enriquecer", mas também "dirigir" a cultura ao lado de outras forças congêneres. A função pedagógica por excelência da Universidade implica o trato das idéias como instrumento de ação, sem prejuízo, porém, da pesquisa pura e desinteressada, pois, em última análise, é esta que revela a maturidade de uma nação nos domínios da ciência.

6.° — Cabe ponderar que só uma posição ideológica isenta é admissível e útil na vida universitária, na medida em que não se radicalize e exclua o diálogo, excluindo a possibilidade de pensamento diferente do próprio.

Infelizmente, há universidades nas quais a ideologia vigora, no pior dos sentidos, como um sistema cerrado de convicções, que expulsa e condena toda atitude que não se concilie com os seus padrões e preferências.

7.° — Esse fato torna-se mais grave quando um grupo se apodera, por exemplo, da direção de um departamento e nele impõe o seu "terrorismo cultural", não permitindo o ingresso na carreira docente de quem não comungue com as diretrizes da oligarquia dominante. É o que ocorre sobretudo nas áreas filosóficas e sociológicas de centros universitários bastante conhecidos. O pior é que às congregações falece competência para substituir os nomes ideologicamente selecionados, podendo tão somente recusá-los, a pretexto de que, indo além, se estaria ferindo "a autonomia do departamento"... Por aí se vê como o transplante de um sistema, válido nos Estados Unidos da América, pode estar sofrendo natural rejeição, por força de condições ambientais diversas.

8.° — É preciso, com efeito, lembrar que não há apenas o terrorismo cultural de tipo totalitário, que se efetiva através da área do estado: há uma forma de terrorismo cultural não menos perigosa, menos aparente, mas sutil, que se processa nos recessos das estruturas universitárias, quando o aluno ou o jovem professor é *modelado* segundo diretrizes ideológicas do grupo dominante.

9.º — É evidente que devemos fazer tudo para impedir que a reforma universitária se transforme em instrumento de formação de grupos ideológicos cerrados, qualquer que seja seu objetivo, pois a cultura universitária exige que a seleção de valores docentes, seja feita apenas segundo critérios de capacidade intelectual e de real vocação ao ensino e à pesquisa.

10.º — A história nos mostra diversos modelos de "ensino superior, desde as escolas clássicas de Platão e Aristóteles ou das retóricas romanas, até às universidades medievais; desde a Universidade enciclopédica de tipo Napoleônico, que prevaleceu no continente europeu e nos países latinos da América, até às estruturas mais pragmáticas dos Estados Unidos da América; mas se pode dizer que o que as distingue é a "abertura para o diálogo", de tal modo que todos possam se entender, *sem ser necessário terem o mesmo entendimento dos assuntos versados.*

Ora, se o diálogo é da essência da Universidade, seria absurdo admitir-se que nela triunfem ideologias cujo objetivo final seja pôr termo à livre troca das idéias, eliminando as divergências, para só imperar o deliberado por uma classe ou um partido político.

# A ATUAL JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA BRASILEIRA PERANTE AS FILOSOFIAS E IDEOLOGIAS

PROF. DR. JOSÉ ANTONIO TOBIAS,
Marília, SP, Brasil.

## 1 — INTRODUÇÃO

O conceito explica o que é e de modo remoto aponta a finalidade do ser conceituado. Indo mais longe, a estrutura pressupõe o conceito e passa à constituição do ser. A estrutura aprofunda e estende o conhecimento trazido pelo conceito. A seu modo cada um, conceito e estrutura, estão voltados para a compreensão da universidade brasileira que por sua vez condiciona a formação da juventude universitária. Daí a necessidade de se pesquisar logo de início seus conceitos e estruturas como meio de, mais eficientemente, se conseguir estudar a atual juventude universitária brasileira perante as filosofias e ideologias.

Assim sendo, a presente pesquisa, depois de uma introdução, vai constituir-se à maneira de infra-estrutura, um título sobre as cinco constituições de universidade brasileira e de outro sobre as seis estruturas da mesma universidade, seguidos ambos do corpo do trabalho composto de duas partes: 1.ª — sobre as filosofias do Brasil e a juventude universitária brasileira e 2.ª — sobre ideologias e a juventude universitária brasileira, finalizando com algumas conclusões.

## 2 — AS CINCO CONCEITUAÇÕES DE UNIVERSIDADE BRASILEIRA

O significado de universitário, básico para o atual escrito, é conseqüência do conceito de universidade, como o sentido do

adjetivo é derivação da ontologia do substantivo, de maneira que o melhor modo de explicar "universitário" é analisar o substantivo "universidade".

Historicamente desenvolveram-se no Brasil cinco principais conceituações de universidade e por conseguinte de universitário também, de tal modo que na mesma universidade podem concentrar-se várias conceituações de universidade e de personalizações de universitário brasileiro. Assim sendo, não é fenômeno raro na mesma universidade católica brasileira acotovelarem-se universitários que defendem conceituações de universidade — e por isso mesmo de filosofias e ideologias — diferentes quando não opostas.

Como em obras nossas, particularmente em *"Universidade: Humanismo ou Técnica?"* e em *"O Ensino da Filosofia nas Universidades Brasileiras"*, já desenvolvemos o conceito de universidade,[1] reservamo-nos presentemente algumas palavras para definir universidade marxista e universidade católica. A conceituação de universidade marxista — e conseqüentemente de juventude universitária marxista — é especificação do conceito de universidade social-radical, de modo que às características de que a sociedade está fora e acima das pessoas e de que a sociologia é a ciência suprema, substituidora das "falecidas" filosofia e teologia, acrescentam-se especificações próprias do comunismo como as teorias da infra e da superestrutura e a do igualitarismo, ensinadas durante os anos dos cursos da universidade soviética.[2] Quanto à conceituação de universidade católica — e de juventude universitária católica — encontram-se três espécies: a primeira, sinônimo de universidade eclesiástica, é uma escola superior de padres cuja administração e/ou direção está nas mãos de padres ou de religiosos; a segunda é a da escola superior onde, além da administração e/ou direção estar nas mãos de padres e/ou religiosos, nela é ministrado o ensino da religião católica; a terceira conceituação de universidade

---

1. Quatro são as conceituações de universidade: a da verdade-pesquisa-docência, a docente, a artística e a social-radical que expusemos especialmente nos títulos "Conceito de Universidade" e "Conceituações de Universidade", de nosso *"Universidade: Humanismo ou Técnica"?*, São Paulo Editora Herder, 1969, pp. 115-129, 150-164.

2. Cf. de ELIOUTINE, V. — *L'Enseignement Supérieur en U.R.S.S.* cidade, s. ed., s. d. assim como de PINKEVICH, Alberto — *La Nueva Educación en la Rusia Soviética.* Filosofia, técnica, realizaciones 1937. México, Ediciones Frente Cultural, s. d., pp. 347-368 e de BRAVO, Ernesto/Mario — *La Universidad Soviética.* Impresiones de un estudiante argentino. Buenos Aires, Editorial "Tribuna Estudantil", 1957; esta última obra, de 113 páginas, apesar de escrita de modo singelo, é particularmente interessante para o conhecimento da universidade e do universitário marxista.

católica, que não é de superfície mas de profundidade, concentra em si com a conceituação de universidade da verdade-pesquisa-docência uma síntese do catolicismo e da formação-humano-profissional impregnadoras dos corpos docente, discente e administrativo. Dentro dessa perspectiva universalizante, a conceituação de universidade católica é um adjetivo que vem acrescentar a idéia de catolicismo à conceituação de universidade definida como "a sociedade que pela pesquisa e pela docência se ordena à verdade". Assim a universidade católica é antes de mais nada uma questão de princípios e uma síntese da filosofia cristã e da teologia católica e só secundariamente uma questão de lugar ou de administração e direção eclesiásticas ou religiosas, de tal modo que uma entidade como a universidade de Friburgo, na Suíça, "é ao mesmo tempo católica e do Estado".[3]

Por causa pois do conceito de universidade e de universitários católicos que antes de mais nada levantam questão de princípios e de síntese do catolicismo, ao mesmo tempo que processo de dentro para fora e não de fora para dentro, pode uma universidade ser tal só de nome, do mesmo modo que uma universidade marxista pode ter universitários católicos e uma universidade católica estar repleta de universitários marxistas. Como também numa universidade de conceituação docente pode haver universitários de espírito pesquisador assim como numa faculdade voltada para a conceituação da verdade-pesquisa-docência pode existir mentalidade e conceituação docentes. Como toda educação é auto-educação, a atividade e educação do universitário é algo que nasce e processa-se de dentro para fora.

## 3 — AS SEIS ESTRUTURAS DA UNIVERSIDADE BRASILEIRA

A conceituação se distingue da estrutura como o implícito se distingue do explícito. O conceito pois de universidade implicitamente inclui, ainda que não fale, o que a estrutura abertamente encerra.

Para se falar da juventude universitária brasileira é necessário pressupor o estudo das estruturas da universidade brasileira porque, além de concretizar conceituações da universidade brasileira, a estru-

3. LUYTEN, Norbert A., O. P. — "Pourquoi une université catholique?" em *Recherche et Culture*. Tâches d'une université catholique. Friburgo, Editions Universitaires Fribourg, 1965, p. 3. Cf., de Octavio N. Derisi, "Naturaleza de la Universidad Católica" em *Naturaleza y Vida de la Universidad*, 2.ª edição. Buenos Aires, EUDEBA, 1972, pp. 141-179.

tura deve, com a formação profissional, oferecer também formação humana, fato de transcendental significado para quem deseja estudar a atual juventude universitária brasileira perante as filosofias e ideologias, esse intrincado cipoal feito mais de uma vez não para ajudar mas sim para "levar", quando não para usar, a atual juventude universitária. [4]

A primeira estrutura da universidade brasileira, derivada da universidade medieval, está sintetizada na chamada "Universidade do Brasil", constituída pelo "Colégio (das Artes) da Bahia" e pelas faculdades de matemática, de filosofia e teologia dogmática e moral, [5] existentes no Brasil do final do século XVI e início do século XVII, fazendo com que a juventude universitária de então tivesse não só formação profissional de acordo com a época, mas ainda formação humana.

Supressa que foi a "Universidade do Brasil", primeiro em 1663 e depois em 1669, somente em 1810, com D. João VI, aparece a primeira escola superior do Brasil que é a "Academia Real Militar". [6] Depois vagamente aparecem algumas raras escolas superiores, todas e cada uma delas faculdade isolada, outra característica típica do ensino superior brasileiro dentro das três Américas, de maneira que o universitário brasileiro, preparado pelos nascentes mas já famigerados "cursinhos" e vestibulares, só recebe uma radicalizada e exclusivista formação profissional, destituída de toda formação humana. A faculdade por essência é anti-universitária, desumana e desumanizante como o analisamos em *"O Ensino da Filosofia nas Universidades Brasileiras"* e em *"Universidade: Humanismo ou Técnica?"*, onde definimos a faculdade como "o elemento da universidade, que se ordena, ou ao saber universal e à formação do homem (faculdade de filosofia), ou ao saber particularizado e à formação profissional (as outras faculdades); por isso esta estrutura da universidade brasileira que varou a história do Brasil até hoje, marcou indelevelmente a juventude universitária brasileira e a Nação da mentalidade pragmática e desumanizante de que universidade e faculdade só devem dar formação profissional.

---

4. Cf. de MONNEROT, Jules — *Démarxiser l'Université*. Paris, La Table Ronde de Combat, 1970, assim como nosso "O Carneiro e a Dança das Socializações" de *Educação Brasileira, Temas e Problemas*. São Paulo, Editora Juriscredi, s. d., pp. 86-109.

5. LEITE, Pe. Serafim, S. J. — *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo V. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1945, pp. XXX, 77; tomo I, ed. cit., pp. 98-100; tomo VII, ed. cit., pp. 191-209.

6. Cf. Nossos *O Ensino da Filosofia nas Universidades Brasileira*. Washington, União Pan-Americana, 1968, pp. 19-28 e *História da Educação Brasileira*, 2.ª edição. São Paulo, Editora Juriscredi, s. d., pp. 159-165.

Em 1912 é criada oficialmente a primeira universidade brasileira, a "Universidade do Paraná", constituída de uma reitoria e de cinco faculdades que do primeiro ao último dia de aula só cuidam de formação profissional, continuando esta e as posteriores universidades a tradição profissionalizante das faculdades isoladas, recalcando ainda mais na personalidade do universitário brasileiro que ele foi feito só para produzir, para fazer, para lecionar, para curar, para resolver pendências jurídicas sem em nada precisar de que cuidem ou de que se cuide de sua formação humana, de sua formação moral, cívica e religiosa. Ainda hoje em dia são milhares os jovens que na universidade brasileira ingressam católicos ou protestantes e logo no final do primeiro ou do segundo semestre, sem nenhum motivo ou fundamentação científicos, já estão feitos materialistas, a maioria das vezes sem o saberem, lembrando o caso daquela madre que contava o fato de uma moça formada por uma faculdade oficial do Estado de São Paulo que comungava de manhã e à tarde ministrava psicologia (materialista) no colégio das Irmãs. Depois de várias queixas das alunas de que as aulas de psicologia eram de materialismo, a madre acabou constatando a veracidade das afirmativas das estudantes. Obrigada a ser afastada do colégio, a professora ficou traumatizada porque apesar de se supor católica e de comungar, a universidade de modo inconsciente e anti-científico a havia transformado em pessoa materialista. Essa terceira estrutura de universidade pouca diferença apresenta da segunda: simplesmente une de modo oficial o sistema universitário de faculdades isoladas.

Com o Decreto-Lei n.º 53, de 18 de novembro de 1966 e o Decreto-Lei n.º 252, de 28 de fevereiro de 1967, aparece a quarta estrutura de universidade brasileira; é um passo adiante, acrescentando os "institutos" (também chamados de "matérias básicas") às faculdades, continuando porém a estrutura fundamentalmente constituída só de formação profissional.

A quinta estrutura de universidade brasileira nasceu com a Lei n.º 5540, de 28 de novembro de 1968, que criou os cursos de pós-graduação, intensificando a pesquisa e duplicando o tempo de estudos da universidade brasileira. Contudo também a pós-graduação está na realidade exclusivamente voltada para a especialização profissional e em nada para a formação humana do universitário brasileiro.

Quatro das cinco estruturas da universidade brasileira não preparam pois a juventude para enfrentar nem as filosofias e nem as ideologias.

## 4 — AS FILOSOFIAS DO BRASIL E A JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA BRASILEIRA

Meditando-se as filosofias do Brasil, dois grupos principais observam-se entre elas: de um lado, filosofias empíricas do povo, que são a nacionalista, a cristã e a materialista, inconscientemente adquiridas e vividas sem espírito crítico, sem uso de metodologias científicas, sem professor, sem livros, sem escola; de outro lado, filosofias científicas que são a cristã, a cientificista-naturalista, a nacionalista, a socialista, a positivista, a haeckeliana, a liberal e a marxista, conscientemente adquiridas através da dúvida metódica, da crítica, de metodologias científicas e da escola.

É de importância a distinção entre filosofia empírica e científica, porque por meio dela é que se pode perceber e aquilatar certos fenômenos da universidade brasileira como a disjunção quando não há oposição entre escola e lar brasileiros, entre ensino e educação nacionais, entre filosofias nacionalistas e estrangeiras. A filosofia empírica nada tem a ver com o empirismo, sistema filosófico-científico que consiste em radicalizar a importância do sensível e o papel do elemento material do conhecimento humano.

Outro fato ponderável é de que na realidade existem duas grandes filosofias empíricas entre a juventude universitária brasileira: de um lado, a filosofia cristã-nacionalista, partilhada tanto pelas famílias e pelo povo quanto por outras instituições e, de outro lado, a filosofia materialista, em geral marxista, constituidora de uma minoria muito mais imbuída da ideologia do que da filosofia materialista.

A atual juventude universitária brasileira, beneficiada de rápida e gradativa democratização do ensino, é cada vez mais preparada profissionalmente, sem todavia verificar-se progresso no sentido de formação humana. Ainda prossegue o excesso do pragmatismo profissional sobre a educação humana e cristã; salvo exceções, por causa desta situação, o universitário brasileiro ainda continua sem meios de se defender, entregue aos jogos e interesses particulares da filosofia de seus professores que podem usar indebitamente de notas e de pressões legais ou extra-legais para impor sua filosofia, mais de uma vez oposta à filosofia do estudante e do povo brasileiro.

Por meio da reflexão crítica ordenada é que o universitário adquire espírito crítico e científico, transforma-se em gente e faz sua religião de criança em teologia de adulto. Não é por meio de literatura, nem de história da filosofia, nem de história do Brasil e nem mesmo de pílulas de princípios filosóficos que a juventude poderá evitar de ser

transformada em massa, de maneira a conseguir personalizar-se e a realizar em si a definição de educação como a atualização das potencialidades da pessoa humana enquanto pessoa. Somente a crítica do conhecimento, colocada no primeiro ou no primeiro e segundo semestres da universidade sob o nome de introdução à filosofia ou de introdução à educação ou mesmo dentro da disciplina de filosofia da educação, poderá propiciar ao estudante a oportunidade de iniciar sua vida universitária e sua personalização — não só sua socialização — como alguém que tem nome próprio e não como elemento de uma massa que só dispõe de nome comum, quando não de nome comum de ideologia estrangeira.

Ora, privado de um mínimo de crítica do conhecimento humano por causa da tradição da universidade brasileira tomada simplesmente como um agregado de faculdades; destituído da capacidade de detectar sistemas filosóficos e ideológicos porque nunca teve espírito crítico-científico; constituindo material rico nas mãos de professores e de adultos de fora dos muros da universidade, a atual juventude universitária brasileira perante as filosofias nacionais ou estrangeiras encontra-se, primeiro, em atitude acrítica e da pessoa empenhada, mas incapacitada, de oferecer a contribuição que poderia e deveria trazer para si e para a Nação; segundo, como a mais rica e cobiçada matéria-prima do Brasil, que não recebe o devido tratamento científico-filosófico e corre o permanente risco de ser malbaratada ou perdida, mantendo assim o colonialismo cultural brasileiro, especificamente o colonialismo cultural filosófico e privando destarte a Nação de sua mais vital e profunda liderança que é a que nasce e desenvolve-se no terreno das idéias.

## 5 — AS IDEOLOGIAS E A JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA BRASILEIRA

Se as filosofias trazem temas e problemas para a universidade brasileira, com muito maior razão isso vai acontecer para as ideologias porque, primeiro, é assunto pouco explorado da pesquisa brasileira; segundo, o universitário brasileiro, em geral privado de um mínimo de formação humana e de espírito crítico-filosófico, vive muito mais alimentado à base de ideologias do que de filosofias; terceiro, as ideologias, criação do século XIX, nasceram e cresceram à sombra do marxismo, tendo por isso sido amplamente usadas por comunistas e inocentes-úteis no seio da juventude universitária brasileira, que delas se serve abundantemente sem nem sequer saber o que é ideologia e muito menos sem saber o que é ideologia marxista.

Antes de se passar à análise da ideologia em si mesma, é esclarecedor compará-la com a filosofia mas não só com a filosofia cientificamente estruturada, como foi feito por vários tratadistas e por ocasião do Encontro de Gallarate em 1966, mas também com a filosofia empírica e inconscientemente adquirida porque em vários aspectos são mais próximos e íntimos os nexos da ideologia com a filosofia empírica e popular do que com a filosofia científica dos livros de filosofia.

Originada propositadamente de um grupo, a ideologia tem finalidade prática, especialmente finalidades políticas e político-sociais; a filosofia empírica pelo contrário, nascida da vida e da existência humana, não tem finalidade exclusivamente prática e nasce e desenvolve-se naturalmente como fruto e necessidade da vida. A ideologia, executora de intenções de terceiros, é fabricação humana, é artificial, afasta a ciência, a filosofia, a reflexão, a crítica, a tomada de consciência, tendendo a desaparecer e a deixar de ser na hora em que se tiver consciência dela como ideologia. A filosofia empírica pelo contrário, não executa intenções de terceiros; é fruto espontâneo da natureza; está aberta para a ciência, para a reflexão, para a crítica, tendendo a desabrochar na filosofia científica. Por derivar da vontade de pessoas, a ideologia requer pouco tempo para ser comunicada, recebida e usada; a filosofia empírica pelo contrário, exige tempo, muito tempo, em geral grande parte da vida da pessoa para ser conseguida e usada. Por causa de suas finalidades praxísticas, a ideologia contesta a vida especulativa e a pesquisa, é fruto da vontade quando não do voluntarismo ou de paixões humanas; a filosofia empírica pelo contrário, por não incluir de modo direto finalidades práticas, está aberta para a vida especulativa, para a filosofia científica, sendo fruto da inteligência, ainda que de maneira popular e acientífica. Além dessas características comuns a todas as ideologias, a ideologia marxista, entre outras, encerra qualidades específicas como o fundamento no vir-a-ser e não no ser, negando por isso o ser, a verdade, a ontologia, Deus e teologia.

Quanto às comparações entre ideologia e filosofia científica, primeiro aplicam-se-lhes todas as diferenças e semelhanças acima constatadas; em segundo lugar antes de se tratar das diferenças específicas entre ideologia e filosofia científica, é de fundamental importância estabelecer preliminarmente a distinção tão bem desenvolvida pelos medievais entre universal direto, também chamado universal metafísico e universal reflexo, também chamado universal lógico, a fim de se poder demonstrar como a filosofia (científica) apesar de especulativa não abandona a prática, terreno próprio da ideologia, sendo aliás superior e mais realista seu modo de encarar o ser.

A filosofia científica vive de reflexão, mas de reflexão cujo resultado é o universal direto que abrange a totalidade dos indivíduos com todas suas qualidades e quantidades, contrariamente à reflexão que tem como resultado o universal reflexo que encerra só o que é comum nos indivíduos abandonando-lhes as qualidades e quantidades individuais. Assim sendo o universal direto e a filosofia descem aos indivíduos, guiando-lhes o comportamento, a moral, a política, a educação mas de modo livre, humano e enobrecedor, o que não se passa com a práxis da ideologia na sua abrangência desumanizante das pessoas.

Além dessas qualidades comuns às filosofias empírica e científica, observa-se que a filosofia científica, fruto de esforço pessoal e da vida de pensadores, é permanente procura da verdade e contínua descoberta do ser, constituindo a história da filosofia; a ideologia pelo contrário, fruto de grupo anônimo, nada tem de procura do ser, nem de procura da verdade, sendo permanente desejo de controle do comportamento e da vida alheia, não oferecendo por isso uma história de nomes próprios como na história da filosofia. A filosofia faz parte de programas, de cursos e de escolas; é comunicada por professores; fundamentada na reflexão e na crítica, progride à base de metodologias científicas, afastando em virtude disso a intromissão direta da vontade e da sensibilidade, enobrecendo cada vez mais os que a recebem e a cultivam; em geral é bem vista pelas religiões, inclusive pelo cristianismo, repudiando a sofística e os sofistas. A ideologia pelo contrário, não faz parte de cursos e nem de programas de escolas; não deve ser comunicada em aulas a não ser sub-reptícia quando não clandestinamente; a reflexão e a crítica matam a ideologia que se fundamenta em interesses de terceiros, sendo por isso mal vista pelas religiões, inclusive por pensadores cristãos que mais de uma vez a comparam "à sofística do mundo moderno",[7] "à mistificação da verdade",[8] à "filosofia apócrifa e não autêntica, pseudofilosofia e... filosofia em forma negativa".[9]

Baseando-nos no acima exposto, podemos concluir que a ideologia, criação terminológica de Destutt de Tracy (1754-1836) e conceituação ontológica desenvolvida por autores marxistas desde o século XIX, é um conjunto de idéias e de crenças empregado por um grupo a fim de persuadir e controlar de modo inconsciente o comportamento e a vida

7. KUHN, Helmut — "Idéologie et Philosophie" em *Ideologia e Filosofia*, Atti del XXI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari, Gallarate, 1966. Brescia, Morcelliana, 1967, pp. 37,28.

8. MORRA, Gianfranco — "La sociologia del sapere e la demistificazione delle ideologie" em *Ideologia e Filosofia*, ed. cit., p. 195.

9. PAREYSON, Luigi — "Risposte e Conclusioni" em *Ideologia e Filosofia*, ed. cit., p. 369.

de pessoas tidas como simples.[10] Esse conjunto tem encharcado a juventude universitária brasileira, primeiro porque lhe é imposto de modo inconsciente; segundo, porque a ideologia é mais fácil de ser comunicada e vivida uma vez que tende a gerar autômatos e não pessoas, massa e não gente; terceiro, porque o brasileiro em geral, inclusive em ambiente universitário, nada tem de filosofia, nem de espírito crítico-científico e por isso mesmo nem de meios de se defender da ideologia e de suas finalidades interesseiras.

Dizemos ser a ideologia um "conjunto" (de idéias e crenças) porque ela constitui um agregado e não um sistema cientificamente ordenado de verdades objetivas. Em seguida, é (um conjunto) "de idéias e de crenças" porque não se constitui de raciocínios concatenados em ordem e teoricamente bem montados: são idéias e crenças empiricamente aceitas e vividas. Além disso, a ideologia inclui idéias e crenças cuja finalidade consciente se enraíza em quem as espalhou e não nas pessoas que as recebe, mais de uma vez usadas para finalidades e idéias alheias, senão contrárias às suas como se verifica particularmente com a ideologia marxista. Assim conforme os interesses das pessoas serão especificamente diferentes as estruturas e finalidades das ideologias.

Aplica-se a ideologia a pessoas que não dispuseram de tempo para estudar filosofia e, necessitadas de idéias e crenças para alimentar sua vida, recebem e usam inconscientemente a ideologia como substitutivo praxístico e empírico. A ideologia é a filosofia dos que não conseguiram tê-la. Daí a necessidade dos seguidores da ideologia serem pessoas simples ou pelo menos serem tratados como tais, pois do contrário poderiam perceber como estão sendo usados e passar a questionar, a contestar e mesmo a recusar a ideologia, cuja finalidade passa a ser: "persuadir e controlar o comportamento e a vida de pessoas simples".

Apesar das conclusões e da definição acima mencionadas, há pessoas que se perguntam: "Será que não existiria outra definição de ideologia que fosse mais universalizada e capaz de abranger tanto a ideologia marxista como qualquer outra?" Nessa perspectiva a ideologia passaria a ser um conjunto de crenças empregado por um grupo a fim de auxiliar o comportamento e a vida de outras pessoas. Desse

---

10. VADÉE, Michel — *L'Idéologie*. Paris, P.U.F., 1973, pp. 13-14 assim como de MANNHEIM, Karl — *Ideologia e Utopia*, trad. bras., Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968 e de MARX, Karl e Frederico Engels — *La Ideología Alemana*, trad. ur. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, s. d. e de POKROVISKI, V. S. — *História das Ideologias*, trad. port., 4 vols., Lisboa, Estampa. 1973.

modo a ideologia que encerra em si imenso poder perderia a conotação específica de imposição e de marxismo, podendo ser usada tanto por cristãos e marxistas quanto por muçulmanos e seja o que for.

Se a ideologia é fruto não da natureza racional mas de um grupo de homens que escondem suas intenções e finalidades; se ela é derivação não da inteligência mas sim da vontade quando não do voluntarismo ou de paixões humanas; se ela afasta como condição "sine qua non" a reflexão e a crítica; se ela está voltada para interesses e não para a procura da verdade, conclui-se que a ideologia é: 1.º um ser distinto, diferente e inferior, quando comparado com a filosofia; 2.º um ser passível dos ataques dos pensadores que a comparam com a sofística, com a pseudofilosofia, com a paródia da filosofia e com a filosofia em sentido negativo; 3.º um ser alheio ao domínio da reflexão, da crítica, da ciência, da criteriologia, da ontologia, da filosofia em geral; 4.º um ser se não condenável, pelo menos suspeito dentro da área do conhecimento humano porque trata a pessoa como um ente destituído de liberdade e de várias de suas mais preciosas prerrogativas espirituais, ferindo sensivelmente seus direitos humanos; 5.º um ser que desperta a reprodução e ogeriza das religiões que a tem à maneira de coisa má, moral e religiosamente falando. Concluindo: não existe compatibilidade entre ideologia e liberdade, não existe harmonia entre ideologia e humanização, entre ideologia e cristianismo, entre ideologia e religiões, não podendo portanto haver definição de ideologia que abranja as religiões e possa ser aceita pela criteriologia e pela moral. Assim a ideologia não pode ser boa, criteriologicamente falando, nem moralmente falando, nem religiosamente falando e nem educacionalmente falando.

Por ser fruto da vontade e de sentimentos quando não de paixões humanas; por pautar seu comportamento e decisões não pela inteligência, nem pela lógica e muito menos pela moral ou por princípios religiosos; por estar subordinada a mandos e interesses inconfessados de grupos isolados; por não se preocupar com sentimentos cristãos e nem com caridade para com o próximo; por distanciar-se da procura do bem comum e da paz; por estar e conservar-se presa não aos imperativos da razão mas a processos do voluntarismo, a ideologia tem sido origem e viveiro da violência e do terrorismo que nas últimas décadas vêm ocupando o cenário político internacional. Quem habitualmente se serve da vontade e do voluntarismo e não da razão e de seus princípios, acaba fatalmente fazendo uso da pressão e da violência. Dessa maneira veio a enclarcar-se o ambiente universitário brasileiro de pressão e de violência. Mesmo o leigo em assunto de universidade sabe do envenenamento a que depois de 1950, inclusive a revolução de 1964, foram e continuam sendo submetidos professores e uni-

versitários como é inequivocamente denunciado pelo número dos que são obrigados a freqüentar psiquiatras, quando não clínicas psiquiátricas. Nos bastidores, como mandam a metodologia ideológica e a prudência, pululam pressões e violências invisíveis mas mortíferas de professores contra professor, de professores em grupo contra determinado estudante, de professores em conjunto agindo contra certo colega, de professores em grupo manejando a calúnia e a difamação contra outro colega ou contra a autoridade etc. E só ao olhar do ingênuo ou de quem não foi vítima dessa guerra ideológica podem aparecer pequenos esses problemas. Percebe-se que os donos dessas tramas e das ideologias que as animam são elementos de grupos bem mais extensos e poderosos do que uma escola superior; seus tentáculos constituem rede que se adentra e se aprofunda não só na região mas também pela Nação e pelo mundo todo.

A ideologia acabou no mundo contemporâneo tomando projeção socialmente superior à filosofia por causa do papel por aquela representado na guerra revolucionária comunista que já conquistou meio mundo para a Rússia, quase triunfou em nossa pátria e de novo se prepara celeremente para a tomada do poder no Brasil. E nessa luta, diferentemente de todas as guerras até hoje verificadas na história, os soldados não mais são só os militares mas a totalidade da população. Daí decorre a necessidade de se estabelecer urgentemente em nossas escolas o estudo de um mínimo do que significa a ideologia e um breve curso de filosofia, adaptado ao nível cultural das pessoas e à índole da escola.

Dispondo de finalidade comportamental-afetiva, não sendo ciência e nem sistema filosófico, não podendo fazer parte de currículos, a ideologia tem sub-repticiamente tido todas as portas abertas e desempedidas, espalhando-se e enraizando-se à vontade entre a juventude universitária brasileira. Permanecem à solta as ideologias quando diretamente não necessitam de livros, nem de sala de aula, nem de professor; basta uma pessoa, que pode até ser analfabeta, para persuadir o universitário de suas idéias e crenças. E os movimentos e a ação da ideologia podem ter tanto mais eficiência e difusão quanto são feitos silenciosamente e sem que as autoridades e professores deles tenham consciência, a não ser posteriormente através de seus efeitos que se fazem sentir quando a ideologia já se tornou adulta e está produzindo frutos.

Três caminhos se oferecem no combate à ideologia, inclusive quando se trata da juventude universitária brasileira: o primeiro é o da tomada de consciência do que é ideologia, de suas finalidades, de sua franqueza, de seu poder e de seu papel no mundo em geral e na univer-

sidade brasileira em particular; o segundo caminho, deficiente e prejudicial, é o trilhado pela pessoa que, ignorando a ideologia, sua finalidade e papel, quisesse minorar-lhe os efeitos e combatê-la, só falando contra ela; o terceiro caminho, eficiente e salutar na terapêutica da ideologia, consiste em ensinar filosofia (científica) ou a religião como preventivo ou como substitutivo ideológico.

## 6 — CONCLUSÕES

Em primeiro lugar, por causa da tradição brasileira de conceituações e de estruturas de universidade voltadas exclusivamente para a faculdade e profissionalização, a atual juventude universitária brasileira encontra-se em geral destituída não só de formação filosófico-científica mas também de espírito crítico e da mais eficaz arma para proteger e desenvolver suas idéias e sua personalidade.

Em segundo lugar, por causa dessa deficiência, a atual juventude universitária brasileira foi e continua sendo terreno propício para toda e qualquer espécie de filosofia e sobretudo para toda e qualquer espécie de ideologias.

Terceira: não tem sido prestada a devida atenção ao tema e aos problemas trazidos pela conceituação de ideologia e pelo papel das ideologias sobre a atual juventude universitária brasileira.

A ideologia leva o universitário a se dirigir pelo voluntarismo e a abandonar sua filosofia, sua religião e as legítimas tradições luso-brasileiras: é a quarta conclusão.

Quinta: a ideologia tende a levar o universitário brasileiro, primeiro ao uso da pressão e da guerra ideológica e logo mais ao uso da violência e do terrorismo.

Sexta conclusão: a volta à filosofia e à formação humana profissional, particularmente por meio da crítica e da aquisição do espírito crítico como um dos mais eficientes recursos de que dispõe a Nação para formar, defender e aparelhar sua juventude universitária.

# CULTURA HUMANÍSTICA DO ESTUDANTE UNIVERSITÁRIO

PROF. DR. MIGUEL R. COVIAN,
Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto,
Departamento de Fisiologia,
Universidade de São Paulo, SP.

PROF. DR. ROBERTO C. COVIAN,
Faculdade de Educação,
Universidade Estadual de Campinas, SP.

Há palavras que, em determinados períodos da história, estão na boca de todos, porque a verdade que elas expressam está ausente. Nunca se fala mais de PAZ, que em períodos de guerra; de MORAL, que em períodos de licença de costumes; de DIGNIDADE, quando a dignidade está sendo procurada com lanterna; de HUMANISMO, quando o homem se esqueceu que não é simplesmente um macaco evoluído.

André Malraux, a brilhante inteligência há pouco desaparecida, lembra constantemente nos seus escritos, a humanidade perdida do homem, como o manifestou no seu discurso em Brasília (1959): "Cada uma das grandes religiões humanas trouxe uma nova noção fundamental sobre o homem, e nossos tempos vêm se esforçando, apaixonadamente, por dar forma ao fantasma que foi chamado a substituí-la: a máquina".

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) é uma vibrante e constante recordação do humanismo do homem.

Leu-se recentemente na manchete de um jornal por ocasião do último Natal (1976): "Humanismo foi o principal tema da mensagem papal".

Por conseguinte, em nossa época, o homem está problematizado e se pergunta a si mesmo: o que ele é; talvez, porque sua substância está sendo desintegrada, porque ele está sendo alienado de sua própria substância, ou seja, está sendo desumanizado.

A condição indispensável para um verdadeiro desenvolvimento humano é a formação do homem em todas suas dimensões, formação humanística, que deve ser iniciada no seio familiar e continuada por meio de todas as instituições. São necessários os técnicos para ajudar a este desenvolvimento, mas é pecado capital acreditar que só com a tecnocracia será resolvido o problema humano. É necessário também formar pensadores de reflexão profunda, que orientem a tecnocracia para ser colocada a serviço do homem e o ajude a desenvolver-se.

O aprendizado da técnica e a especialização exigem colocar no outro prato da balança, uma sólida formação humanística para manter o equilíbrio, a homeostase, evitando hipertrofias patológicas.

É um erro pensar que o estudante universitário não está sinceramente interessado nas conotações humanísticas de seu trabalho e de sua formação. Muitas das revoltas estudantis tem origem, consciente ou não, nesta frustração que atinge a própria essência humana. O problema da formação humanística nas universidades é preparar o estudante para aquilo que ainda não sucedeu, com um máximo de flexibilidade e um mínimo de dogmatismo, seja este religioso, ideológico, político, científico etc.

É função humanística da Universidade proporcionar a cada geração a possibilidade de conhecer, refletir e avaliar a herança cultural que recebeu. Que o estudante possa mergulhar nas riquezas da cultura a fim de que se desperte nele o desejo de viver a aventura de uma vida orientada pela Verdade, a Bondade e a Beleza, que constituem nossa herança humana. A Universidade, como órgão superior da cultura, deve lutar por conseguir e manter estas metas que são as notas características do Humanismo, sob pena de não respeitar sua própria essência.

Já foi mencionado que talvez a causa principal das rebeliões estudantis seja a ausência de formação humanística nas universidades, pois, os estudantes recebem uma formação para serem excelentes médicos, advogados, engenheiros, biólogos etc., mas, se tem descuidado de formá-los como homens. No linguajar universitário já se fala que a Escola tal ou qual deve formar um bom "produto", a fim de satisfazer as necessidades da comunidade. Esta noção não deixa de trazer à mente a idéia de coisa manipulada, de coisificação da substância humana. Da mesma forma que se colocam todos os ingredientes para obter uma boa lingüiça, para satisfazer as necessidades gastronômicas da sociedade, pareceria que a Universidade coloca todos os ingredientes para obter um "produto" que se chama médico ou arquiteto etc., que entra no mercado de consumo para competir com outros "produtos" de outras fábricas.

Esse desconformismo, que gera reações nem sempre louváveis e às vezes conturbadas por motivos para-universitários, é a nostalgia de algo que a simples formação científica e técnica não pode substituir. Uma Universidade puramente científica e tecnológica, econômica e utilitária, não preenche o vazio deixado por um ensino que esquece a procura dos grandes valores do homem e de sua cultura, permitindo integrar os conhecimentos científicos e técnicos e colocá-los ao serviço do homem e da sociedade.

O sistema educativo tem que capacitar o aluno para desempenhar uma função crítica da sociedade. Se os propósitos universitários são: obter bons empregos, melhorar o status, adquirir poder, contribuir à sociedade de consumo, o sistema educativo formará mentes conformistas com o universo técnico, renitentes e incapazes de atingir a Verdade, o Bem, a Beleza.

Na sua origem, no século XIII, a Universidade estava constituída por grupos pequenos de mestres e discípulos, unidos por laços afetivos e pela procura comunitária da verdade e da beleza. A investigação e a docência realizavam-se neste clima. Infelizmente esta situação ideal não durou muito tempo. A Filosofia separou-se da Ciência e as universidades se desintegraram pouco a pouco em faculdades e institutos, estudando cada uma porciúnculas da verdade total. A primitiva integração foi substituída por uma fria e impessoal integração administrativa e burocrática, totalmente ausente de espírito universitário. A comunidade professor-aluno foi transformando-se aos poucos em duas comunidades independentes, depois incomunicáveis e finalmente enfrentadas. Voltar a constituir uma autêntica comunidade universitária: eis o problema. O certo é que sem humanismo tudo ficará em tecnocracia, burocracia, estatutos, regulamentos, para lançar homens enlatados com diferentes rótulos acadêmicos a uma sociedade que está exigindo que as universidades subministrem um bom "produto".

CULTURA: O humanismo, ou tendência do homem para sua plenitude, ativando todas suas potencialidades, como a Cultura que a realiza, é um caminho com um ponto de partida: o homem tal qual é; e um ponto de chegada: o homem tal qual deve ser, ou seja, entre o SER e DEVER-SER (Derisi, 1969). Esse caminho deve levar o homem a pôr em jogo suas potencialidades para atingir a VERDADE, a BONDADE e a BELEZA, ou sejam, aqueles valores que fazem vibrar a natureza como um diapasão. Cabe à Universidade oferecer estes valores a seus estudantes. Se assim não for, corre-se o perigo de uma massificação na qual a natureza humana é modelada a partir de fora, o homem fica abandonado a si mesmo e é fácil presa de forças de

poder, que o utilizam como um instrumento. E quando o homem se transforma em instrumento, se coisifica, desumanizando-se.

Postular, como ensina Ortega y Gasset, diante de uma "cultura de meios" uma "cultura de fins".

O humanismo se realiza através de uma CULTURA. Este termo tem diferentes conotações segundo nos refiramos ao desenvolvimento de indivíduos, de um grupo ou da sociedade. O que tem importância é a cultura da sociedade, pois esta informará a cultura dos grupos e dos indivíduos. Conhecer literatura, ou arte, ou civilizações antigas, ou história etc. exclusivamente, não dá patente de homem culto. Poder-se-á ser erudito naquelas disciplinas do saber, mas se elas se dominam com exclusão das outras, essa atitude não pode conferir cultura a ninguém. Mas também é impossível que um só homem possua a totalidade do saber em profundidade em cada um de seus setores; a sociedade, porém, tem esta possibilidade e pode exercê-la através da Universidade, que aparece assim como órgão Superior da Cultura.

Quando o homem comum está mergulhado numa sociedade culta, recebe sua influência por um processo de contágio, independentemente de sua vontade. Numa viagem por trem, de Florença a Roma, conversei com um rapaz de uns 20 anos, evidentemente um trabalhador, e por conseguinte sem nenhuma máscara acadêmica. Fiz este comentário:

— No museu do Louvre vi a Mona Lisa.
— Mas ela é nossa, retrucou, porque Leonardo era de uma cidade perto de Florença.

Comentei que havia visitado umas ruínas romanas do século I d.C., e ele começou a descrever-me as ruínas de sua cidadezinha que eram do século II a.C.

Evidentemente, este tipo de conhecimento adquirido pelo povo, quase por osmose, é uma forma de aculturamento possível porque se vive numa sociedade culta.

O espírito nutre-se de tudo aquilo que o rodeia, do meio no qual se acha imerso, como o faz a ameba, a árvore, o animal. Se esse meio é culto, essa cultura será apreendida pelo espírito, metabolizada por ele, transformada nele, como o corpo o faz com a matéria. Nesta forma o espírito cresce, se enriquece. Mas para tudo isto acontecer precisa-se de um meio capaz de pôr a seu alcance este alimento que chamamos Cultura.

Eliot (1952) definiu a Cultura de uma forma pragmática, mas nem por isso superficial: "é aquilo que faz que a vida valha a pena de

ser vivida". Quantas vezes temos pensado na felicidade de poder ter vivido em tal ou qual período histórico, caracterizado por uma manifestação cultural correspondente a nossos desejos mais íntimos. Por outra parte nesta definição podemos introduzir não somente os interesses espirituais, intelectuais e acadêmicos, mas também todas as atividades e interesses característicos de um povo: o churrasco argentino, a feijoada brasileira, um campeonato de futebol, o torneio de tênis de Wimbledon, a F-1 etc.

Certo é que há muitas deformações, quanto à Cultura, pois esta não é, como erroneamente costuma julgar-se, urbanidade, boas maneiras, erudição em tal ou qual disciplina ou em várias, certo conhecimento filosófico, ou histórico, ou teológico. Há um fator importante, muito bem expresso por Malraux: "A Cultura não é somente conhecer Shakespeare, Victor Hugo, Rembrandt ou Bach: é antes de tudo, amá-los" (1959). Diante desta opinião, surge a lembrança de São Paulo: "...E se eu distribuisse todos os meus bens para sustento dos pobres, entregasse o meu corpo para ser queimado, mas não tivesse caridade, de nada me aproveitaria" (1 Cor 13).

EDUCAÇÃO UNIVERSITÁRIA: O ritmo histórico tem-se acelerado vertiginosamente, a tal ponto que o mundo mudou mais em 150 anos do que em três milênios. A novidade de hoje será ultrapassada por outra amanhã. Isto é uma das características das sociedades tecnocratas e por isso a educação universitária com caráter imediatista está destinada ao fracasso. Pelo menos ao fracasso como desenvolvimento humano. Ao final de seus estudos, ao fazer um exame de seus anos universitários, é comum que o estudante tenha a triste sensação de ter sido enganado pela Universidade que o preparou para ser uma engrenagem a mais na maquinaria social eminentemente tecnificada. Não aprendeu a ser feliz neste mundo esplêndido da ciência e da técnica, mas a ser servente conformista de um moderno Frankestein a dominar seus próprios criadores.

Paradoxalmente a educação mais teórica será a mais útil, pois, ensinando a estudante a articular seu pensamento, a considerar a compreensão como um bem em si mesmo, o prepara para o futuro, para enfrentar qualquer eventualidade e não simplesmente para o dia de hoje ou de amanhã. A educação para algo concreto estreita o horizonte intelectual; em vez de educar, condiciona para a procura selvagem e direta de poder e bem-estar econômico. Ao passo que a educação para a sabedoria ajuda a resolver todos os problemas concretos de hoje e de amanhã e o bem-estar econômico, prestígio e poder chegam por acréscimo, depois de uma caminhada feliz que nunca colocou estes valores como fins de sua caminhada. A educação deve

preparar o *Homo progressivus* (sábios, pensadores, pesquisadores etc.) com os pés no presente, mas o olhar colocado no futuro; de modo que prepare o aluno para as mudanças que vão sobrevir e para as quais dê uma flexibilidade mental conquistada com o exercício do pensar, com a procura das causas, com um conhecimento mais raciocinado que memorizado. Em suma: uma educação que desperte a mente, cultive a inteligência, a criatividade e forme o homem integralmente.

O cérebro recebe e armazena a informação que lhe chega por todas as vias sensoriais. É o ponto de partida para um processo intelectual que manipula esses dados, tira a essência dos mesmos e os transforma em idéias. Infelizmente o cérebro do estudante é freqüentemente transformado em simples receptáculo de informações, não dando chance, tempo nem orientação para a reflexão, a meditação, que fomentam o talento e a criatividade. A educação especialmente a universitária deve ter por finalidade a de formar melhores homens e não peças intercambiáveis numa imensa maquinaria tecnocrata, que parece ter sido montada para fornecer diplomas em vista de melhores empregos ou de um status social mais elevado.

A Universidade não é uma indústria do conhecimento; é um centro de formação humanística, uma entidade autônoma de alunos e mestres, em procura da Verdade, da Beleza e da Bondade, valores estes que formam a corrente subterrânea, a seiva que nutre todas as especialidades. Cumpre-lhe formar o homem total e não irrisórias caricaturas, parcelas de um quebra-cabeça, no fundo parcelas humanas. Não se podem e não se devem modelar as mentes e os espíritos de acordo com um plano determinado, que pode ser bom para certos interesses, mas não para a formação humanística, cuja tarefa central é entender o homem e dar-lhe possibilidades para desenvolver aquilo que faz digna a vida e que lhe permita fugir de um mecanismo destinado a satisfazer apenas o lado material da vida. Por outra parte uma formação humanística lhe dará as possibilidades de libertar-se da tirania da burocracia. Muito bem o expressa Bertrand Russel: "Os grandes artistas, pensadores e os grandes mestres religiosos do mundo têm tido critérios completamente distintos, valorizaram o indivíduo, valorizaram o impulso espontâneo, conceberam como vida verdadeira aquela que se vive a partir de dentro e não está obrigada à conformidade com um mecanismo externo" (1959). O ensino universitário apresenta, segundo Karl Jaspers, três elementos: 1.°) a simples transmissão do objeto do conhecimento; 2.°) o ensino do mestre. A personalidade de quem comunica os conhecimentos é realmente formativa e influi sobre o aluno tanto como os fatos que aprende. Há no ensino

de um bom mestre algo mais que o aluno não pode recolher nos textos ou apostilas; 3.º) o diálogo, o intercâmbio vital entre professor e aluno.

Isto é o que Goethe considerava personalizar o ensino, para evitar o academismo, porque a personalidade do professor anima o corpo morto dos estatutos e regulamentos do mecanismo universitário.

A relação vital entre professor e aluno é um dos pontos básicos para a formação universitária. Infelizmente em nossos países este diálogo quase não existe, por razões que vão desde a econômica (o professor é de tempo integral e não tem tempo, porque outros misteres particulares o solicitam), a massificação e a falsa concepção de universidade, com uma excessiva especialização, quando segundo Newman deve ser "lugar onde se ensina o conhecimento universal".

Educar universitariamente é introduzir o estudante no Mundo 3 de Popper (1975), o mundo do conhecimento objetivo, produto da atividade intelectual humana abrangendo as diversas manifestações da inteligência: filosofia, teologia, história, literatura, arte, tecnologia. Este Mundo 3 é exclusivamente humano e tão extensamente rico, que durante toda a sua vida uma pessoa não pode ter mais que uma amostra dele. O papel do professor seria o de guiar o estudante na descoberta, por si mesmo, das riquezas do Mundo 3 que harmonizam melhor com sua vocação e seus interesses. Muito descontentamento dos estudantes tem sua raiz num ensino falto de imaginação, de criatividade, cheio de informação standard, facilmente suprida por um bom livro. Felizmente vai desaparecendo aos poucos aquele professor intelectualmente arrogante que se realizava impondo sua personalidade aos estudantes. Na realidade o Mestre não é aquele que forma discípulos a sua imagem e semelhança, mas aquele que dá aos outros as possibilidades, orientação e apoio para se tornarem Mestres também. O verdadeiro Mestre prepara o estudante para um destino grande.

Maritain (1944) considera que o fator importante do ensino não é a arte do professor, mas o princípio interno da atividade do aluno, o dinamismo interno de sua natureza e de seu espírito. Porque a finalidade da educação é formar o homem, o mestre deve guiar o desenvolvimento interior através do qual o homem alcança sua própria essência. Para liberar, prossegue Maritain, "a intuição intelectual criadora e perceptiva, é preciso que o caminho pelo qual naturalmente se movimenta, o da percepção sensorial, a experiência sensível e a imaginação, seja respeitado e inteligentemente mantido aberto pelo mestre".

A educação é uma arte, e uma arte particularmente difícil, porque enfrenta uma personalidade experimentada, o mestre, com outra que

inicia seus passos pelo caminho do entendimento. Deste contato podem surgir duas possibilidades extremas: o mestre impõe rigidamente sua disciplina e seu saber ao aluno, sufocando sua intuição, imaginação criadora, ou o mestre para não frustrar o discípulo, o deixa percorrer todas as falácias do entendimento. Ambos estes erros têm-se cometido ao longo da história do ensino, desde o "magister dixit" até a ausência total da autoridade do professor. Maritain propõe para solucionar o problema, considerar a educação um "ars cooperativa naturae", uma arte ministerial ao serviço da natureza do aluno, como o faz a Medicina que ajuda a própria natureza do doente a restabelecer seu equilíbrio biológico. Assim também a educação, que ensina, mas, concomitantemente estimula, promove, abre novas perspectivas, põe em marcha e ajuda o dinamismo do aluno, guiando-o sem frustrá-lo.

A educação universitária deve ser congruente com a cultura de nossos países, adaptada a seus recursos materiais e morais. É contraditório o aprendizado de tecnologia totalmente importada, com desconhecimento da realidade social do país e da América Latina. Deve ser nacional e integradora. O universitário deve conhecer seu país sob todos os aspectos, mas sabendo que uma vez lograda a verdade, a sabedoria uma vez alcançada, elas sobrepassam as fronteiras nacionais e o próprio país se integra no desenvolvimento cultural latino-americano. A educação deve ser radicalmente humana, ajudando o estudante a descobrir sua essência e por esse meio a fraternidade com os outros. Observará com assombro que uma vez desaparecida uma série de preconceitos sustentados por um falso orgulho nacional, mais são os fatores de união que de dissensão.

Interessa na educação universitária, como em todo tipo de educação, que o universitário aprenda a ter confiança em si mesmo e se prepare, não só para o dia de hoje ou de amanhã, mas para sua maturidade. Começará então a recolher os frutos de uma educação aparentemente teórica porque idealista; a qual, porém, a longo prazo é mais pragmática do que a educação imediatista. Fará compreender que a educação não termina nunca e é uma constante companheira na desafiante aventura da vida.

A realização deste ideal requer liberdade, "não só liberdade externa, mas liberdade em nossas mentes e corações, que está em perigo de perder-se sob a tirania dos objetivos puramente materiais. Não há nada no sistema que possa compensar sua perda e não há nada que possa evitar sua perda, a menos que recordemos que não só de pão vive o homem" (B. Russel, 1959).

## BIBLIOGRAFIA

1. DERISI, O. N., Naturaleza y vida de la Universidad. Edit. Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1969.

2. ELIOT, T. S., Notas para la definición de la cultura. Emecé Editores S. A., Buenos Aires, Argentina, 1952.

3. MARITAIN, J., Education at the crossroads, New Haven, Yale University Press, U.S.A., 1944.

4. POPPER, K. R., Conhecimento objetivo. Edit. da Universidade de São Paulo, Brasil, 1975.

5. RUSSEL, B., The prospects of industrial civilization, George Allen and Unwin Lts., Londres, 1959.

# UNIVERSIDADE BRASILEIRA E FILOSOFIA

Prof. Dr. Iulo Brandão,
Universidade de Campinas,
Campinas, SP, Brasil.

O tema acima pode desenvolver-se sob múltiplos ângulos. Por exemplo, do ponto de vista histórico ser-nos-ia possível apresentar uma visão, enriquecida com tais ou quais detalhes, do desenvolvimento da filosofia em nossas universidades desde sua implantação até os dias que correm. Visão que deve, sem dúvida, levar-nos, não apenas a constatar a seqüência dos fatos, mas ainda compreendê-los, quer dizer, mergulhá-los no clima cultural que nosso país vem respirando ao longo dos anos, mais ou menos em consonância com a situação mundial da cultura e com as suas inevitáveis repercussões. Ao historiador, portanto, cabe essa árdua tarefa, de cujos resultados todos nós nos beneficiaremos e da qual não nos é facultado prescindir se quisermos levar a bom termo um estudo ou uma apreciação, já agora críticos, do modus vivendi da filosofia em nossas universidades. Outro ângulo, sob o qual o tema em apreço merece ser focado, é o da maior ou menor penetração da filosofia na substância mesma do pensamento universitário, não se desprezando a hipótese de ser ela considerada uma mera curiosidade intelectual que uma atitude estritamente esteticista poderá satisfazer, enfim, um simples ornamento a engrinaldar as demais áreas do conhecimento tidas por sérias, porque mais objetivas, e de uma certa maneira, mais eficazes. Professores há ainda, e não poucos, em nossas universidades, que acolhem e defendem o ponto de vista segundo o qual a filosofia, pelo fato de não conduzir ao conhecimento unívoco e necessário como se dá nas ciências exatas, se deve comparar, se é mesmo que não se identifica com uma obra de arte ou com a arte em geral, que, em virtude da ambigüidade e polissemia de que se revestem não poucos de seus signos lingüísticos, desperta nos leitores intenso prazer estético. A nosso ver, decorre tal fato ou de

uma insistente mentalidade cientificista que se enraizou, fundo, na vida psíquica de grande parte de nossos intelectuais-professores, e que exorciza, por assim dizer, de sua área de trabalho toda espécie de pesquisa cujos critérios de verdade não se meçam pelos da física e matemática ou da revivescência, tanto ou quanto melancólica, daquele período pré-universitário de nossa história, em que a filosofia ficava entregue ao Deus dará do estrito auto-didatismo. Ou então do conluio de ambas. É-nos possível ainda visualizar o assunto que estamos ocupando-nos de um ângulo fundamentalmente temático. Por outras palavras, surpreender a filosofia em seu funcionamento metodológico e crítico na intimidade da história das doutrinas, mas sempre à luz daqueles temas que lhe conferem especificidade inconfundível; quais por exemplo: a liberdade e necessidade, a essência e a aparência, o ontológico e o ôntico, o ser, a contingência etc. etc. Preferimos situar-nos nesta última posição, dado que estamos convencidos de que a filosofia propriamente dita, conquanto opere na história e vá se revelando sob as condições de seus momentos, nela entretanto não se dilui, com ela não se confunde na total perda de sua identidade, em suma: a filosofia não se reduz necessariamente à sua estrita história. Daí a relevância de sua temática, que se historiciza, sem dúvidas, mas não se destrói. Outra não é a razão pela qual em pleno século XX se pode sustentar posições kantianas, tomistas ou neotomistas, empiristas etc. com alterações, certamente, mas que não afetam a substância mesma dessas linhas filosóficas. Há assim um certo grau de atemporalidade não apenas da temática como ainda das soluções, umas e outras se nutrindo da seiva histórica e se robustecendo ao longo dos séculos. Se a nossa posição é defensável, não há como deslocar, em nossas universidades, a temática filosófica substituindo-a tão somente pela sua história, numa tentativa, por vezes inconsciente por vezes não, de acordar nos estudantes uma atitude mais estético-contemplativa do que crítica face aos ineliminàveis problemas que, de uma maneira ou de outra, lhe afetam a vida, podendo mesmo decidir de seu destino.

Certamente achamo-nos, hoje, no tocante ao ensino, à orientação filosófica em nossas universidades, suficientemente afastados do clima que se criou em torno do ano de 1908 que foi quando se fundou a Faculdade de Filosofia de S. Bento junto ao Mosteiro de S. Bento de S. Paulo, à qual, no dizer de Lima Vaz, "cabe de direito a glória de ter iniciado no Brasil o estudo universitário de Filosofia", havendo sido, em 1946, incorporada à Universidade Católica de S. Paulo. Ainda, da atmosfera benfazeja que se formou em torno da intelectualidade paulista em 1934 por ocasião da fundação da primeira Faculdade de Filosofia junto aos quadros do ensino oficial-Faculdade de Filosofia,

Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo. Atmosfera que se estendeu envolvendo os anos subseqüentes. Porém, constatar esse fato implica em dizer algo mais, isto é, que, mesmo que vivêssemos no horizonte de duas guerras, a tão propalada e vivida mentalidade tecnológica e tecnocrática ainda não se apropriara do mundo, penetrando-lhe, como hoje, a medula dos ossos. A atividade e o ensino da filosofia logravam, quase de modo natural, espontâneo, atrair, pela inesgotável riqueza de seus temas, grande quantidade de estudantes que a ela se dedicavam com extremo interesse e amor. Entretanto, a partir do término da segunda guerra mundial, por motivos que o sociólogo, o historiador, o economista, o psicólogo etc., podem esclarecer, o que, aliás, já estão fazendo de maneira exuberante, a mera dimensão técnica que o homem já havia alçado a um nível bem significativo, vai transmudando aceleradamente e, com o advento da televisão, velozmente, em mentalidade tecnológica. A essas alturas, nas vizinhanças dos anos 1960-1964 é que todos vamos experimentando os efeitos profundos substanciais daquilo que Jacques Maritain muito bem chamou de "impacto do empirismo" na cultura contemporânea. Não certamente o empirismo tal como no-lo transmitiu David Hume e que atuava no terreno das percepções, no contato imediato com a realidade das coisas, e sim esse mesmo empirismo recambiado para o universo da razão que vai agora intercalando entre o homem e o real sem número de anteparos, de intermediários, de substitutos que, ao limite, transformam eles mesmos na própria realidade. "Num tal universo", escreve Marcel de Corte em seu ensaio *A inteligência em perigo*, "não só a inteligência é despojada de seu objeto próprio: o ser, e de todas essas realidades que nos são superiores e de que dependemos, mas as substitui *pelo imaginário* (grifo do autor), ao qual a vontade de poder se esforça por conferir um estatuto de realidade e uma feição racional... Assim, a recusa de submeter-se à realidade leva a inteligência a renunciar a direitos, pretensões e prerrogativas em favor da faculdade imaginativa" (p. 181 — "Progresso e progressismo" — Agir. 1970 — Rio de Janeiro). E Jacques Maritain, aos 90 anos entrevistado por Antônio Carlos Villaça, diz: "O mundo contemporâneo colocou a imaginação no lugar da razão. Vivemos num mundo dominado pela imaginação. Em vez de obedecer às exigências da inteligência para pensar e formar os conceitos com a ajuda normal da imaginação intelectualizada, usam para pensar a mesma imaginação tomada como inteligência. Seus conceitos são imagens. São profundos e obscuros. E se perdem nas trevas de uma linguagem furiosamente hermética..." ("O Livro de Antônio" — Antônio Carlos Villaça — pp. 27, 28 — Livraria José Olympio — 1974). Um tal estado de coisas foi paulatinamente alargando seu raio de ação e prestando flanco a que a ontologia e a gnosiologia, que garantem a identidade da

filosofia como disciplina cognitiva, sofressem um recuo, já em nossos dias bem prolongado, e cedessem o lugar à lógica estritamente formal, e moderadamente, à lógica simbólica, à ética e à estética submissas ao método descritivo, e se não à margem pelo menos à revelia do complexo problema dos valores que reclama, para ser suficientemente destrinçado, uma postura ontológico-metafísica levada às suas últimas conseqüências. E as nossas universidades, a maioria delas, não ficaram imunes às investidas desse novo estado de espírito, e enfatizaram-no oficializando todas as suas inevitáveis implicações: a mentalidade científica se apossou senão de todas pelo menos de quase todas as áreas de estudo. Sociologismo, psicologismo, historicismo etc. se erigiram em critérios de verdade, tantas ou quantas roupagens para vestirem a filosofia mudando-a em mera *atitude*. Mas a filosofia propriamente dita, isto é, a metafísica e a gnosiologia, em que paragens foram alojar-se? Convidadas a retirar-se, foram saindo pela primeira porta que encontraram. Porém aqueles mesmos que lhe endereçaram o convite, às voltas com a consciência não muito tranqüila por haverem desalojado algo sem o que o homem não pode viver e que o impulsiona necessariamente para o incondicionado como o vira o próprio Kant, decidiram reintroduzi-las no quadro das disciplinas universitárias, porém não sozinhas, e sim de mãos dadas com a linguagem, com a estética, com a sociologia, com a história, com a ciência experimental etc. Do que resultou uma disciplina híbrida hoje ministrada em nível de pós-graduação: filosofia da ciência, da arte, da história, da linguagem, filosofia social... Impossível disfarçar uma séria dificuldade que permanece irremediavelmente à tona dessas novas áreas de pesquisa, e que seus cultores precisam dominar, em profundidade, e com metodologia adequada, os temas filosóficos estrito e senso, à luz dos quais pretendam visualizar quer a arte, quer a história, quer a ciência, quer a linguagem. O que na maioria das vezes ocorre é que eles não os dominam, os mencionados temas, neles roçam de passagem, às pressas, de afogadilho, e nesse ritmo as mais delicadas questões ficam em suspenso ou recebem soluções periclitantes e incompletas ou permanecem eternamente questões sem respostas. Permitam-me dar-lhes um exemplo no campo da filosofia da ciência. Um dos muitos obstáculos com que se defronta todo filósofo da ciência se resume nesta pergunta: Como é que meras verdades de fato, contingentes, se podem vincular a verdades de direito, a leis necessárias ou a estruturas matemáticas? Aludir ao esquematismo kantiano ou falar dos "phantasmata" do realismo aristotélico-tomista ou apelar para a teoria do hábito inerente ao empirismo implica numa grande responsabilidade intelectual. Como sustentar — dizíamos numa recente palestra — ou defender a teoria do esquematismo sem se filiar integralmente aos pressupostos do Cristianismo? Substituamo-lo, esse esquematismo, pelos

"phantasmata", que são imagens intermediárias portadoras de inteligibilidade em potência, compromissadas assim com o universo do pensamento. Porém, de onde provêm elas? Certamente não pertencem a uma imaginação pura, desgarrada do real extramental, pelo contrário nascem de um contato do homem com esse mesmo real em todos os seus estágios; de tal modo que os conceitos que *saem* das mencionadas imagens e pelos quais o conhecimento se realiza, fazem necessariamente alusão à realidade. Mas a essas alturas já estamos comprometidos com uma *ontologia do ser*, responsável, em última instância, pelo mecanismo do conhecimento. De que maneira, pois, atermos tão somente ao esquematismo e aos "phantasmata" sem assumirmos uma posição crítica diante da *totalidade* que os explica e justifica? A menos que desejemos postar-nos numa posição cômoda de meros observadores, furtando-nos a todo compromisso com a filosofia subjacente ao ato de conhecer. Essa posição, porém, não a manteremos por muito tempo. Tão logo venhamos a utilizar princípios, postulados ou axiomas, surgem-nos pela frente, e a exigir rigorosa fundamentação, não poucas linhas totalizantes: nominalismo, empirismo, idealismo, realismo etc. Que nos impede, por exemplo, de aceitar a tese de Hume, segundo a qual uma lei ou, se quiserem, uma "estrutura" fisico-matemática — lembremos a lei da ação e reação — F = — F — se reduz a um hábito (custom) a intercalar-se entre o sujeito e o objeto e propondo-se resolver em tecla *estritamente psicológica* o problema do conhecimento? Ou, pelo contrário, de rejeitá-la? Casos há em que, devido ao esbatimento das fronteiras entre filosofia e ciência, ainda que se possa prescindir da primeira, empenhamo-nos em sustentar que a ontologia é dectada pelas conquistas das ciências, e não o inverso. Pouco importa. Anterior ou posterior à ciência, parece ser ela inevitável... e necessária à validação de uma postura epistemológica. Impossível dissimular a dificuldade: posicionada no término das investigações científicas, uma tal ontologia pensamos, nada mais será do que a própria ciência que apenas mudou de veste e se arvorou em ontologia. Se não há nenhuma contra-indicação em que a ciência se erija numa filosofia ou ontologia, por outro lado incumbe-lhe, entretanto, a árdua tarefa de, não à luz de suas "leis" ou "modelos" ou "normas", pois estes não podem justificar-se a si mesmos sem caírem numa regressão ao infinito, mas sob a guarda de conceitos pré-científicos fundamentar-se a si mesma tornando-se auto-suficiente. Mas então, a física é filosofia e ciência? A matemática, a geometria, a sociologia, a psicologia são ciência e filosofia? Esse, se não cômodo pelo menos equívoco baralhamento de áreas interpenetráveis mas distintas, acaba por autorizar estranhas ousadias. Uma delas, por exemplo, e que Charles Sentroul analisou finamente em seu "Kant et Aristote", assim se manifesta: todas as conquistas da geometria mo-

derna, de espaço a *n* dimensões invalidam a Estética Transcendental kantiana no tocante particularmente à forma espaço. Ora, à forma pura da sensibilidade, a de espaço no caso em apreço, Kant lhe atribuiu uma grande amplitude perfeitamente apta a acolher quantas dimensões se possam descobrir, pela simples e sólida razão de que não serão as especificações operatórias do espaço dectadas por tal ou qual geometria que podem abalar a Estética Transcendental kantiana — incrustrada necessariamente na globalidade de seu sistema da razão pura — mas uma nova concepção filosófica do espaço suficientemente justificada. Em outros termos: só estará em condições de opor-se ao "idealismo crítico" uma outra filosofia, nunca, porém, uma ciência particular. Um trânsito pela história do conhecimento acabaria por convencer-nos das relações que se fixam necessariamente entre o ato de conhecer e as concepções filosóficas de seus autores.

Impõem-se-nos aqui algumas considerações à guisa de conclusão, se não nos enganamos no que toca ao pouco que vimos afirmando até aqui e ao muito que poderíamos ainda dizer.

A) Contrariamente ao que se passa com outros ramos do conhecimento humano, a atividade filosófica, ou, mais precisamente, o ato filosófico segue as pegadas de todo verdadeiro intelectual, qualquer que seja o campo onde ele atue.

B) Sendo assim, é mais do que urgente que os verdadeiros cultores da filosofia em nosso país procurem dar conta aos órgãos responsáveis pela educação no Brasil, da necessidade incontornável de se reintroduzir a filosofia pura nos quadros do nosso ensino, e, para que a sua penetração na vida intelectual dos estudantes seja mais profunda e contínua, reservar-lhe um lugar nos programas de ensinos do 2.º grau; e nas universidades reativar e revalorizar os cursos de graduação cuidadosamente planejados e quanto possível entregues a professores *de fato* competentes, sem falar nos de pós-graduação que, longe, muito longe de apenas se restringirem, como hoje está ocorrendo, aos de filosofia da ciência, da arte, da história etc., abranjam a própria filosofia na irredutibilidade de sua temática. Não vemos, sinceramente, outro caminho que nos leve a posturas responsáveis diante de uma disciplina a que o pensador não escapa, de uma maneira ou de outra. Terminam aqui esta rápida digressão com as palavras de Rodolfo, que endossamos integralmente, extraídas do seu excelente livro "Problemas e métodos de investigação na história da filosofia", p. 18:

"... a investigação séria em filosofia como em qualquer outra disciplina não se improvisa. Exige condições prévias que não podem consistir unicamente de vocações filosóficas; e que portanto devem

ser criadas, caso ainda não existam, e desenvolver-se de maneira adequada com vontade firme e constante. Quem se dedica à investigação deve poder repetir com Dante:

*Vagliannci el lungo studio e il grande amore* (grifo do autor).

Com efeito, sem profundo estudo e grande amor, a investigação científica, tanto em filosofia como em qualquer outro ramo da cultura, não pode realizar-se. Ela exige trabalho e suor, porém seu caminho, assim como a Ascensão de uma montanha áspera e íngreme é compensada continuamente pela beleza e grandiosidade do panorama, é acompanhado e coroado por profundas satisfações espirituais. E são justamente estas satisfações que tornam a vida digna de ser vivida".

# A FILOSOFIA NO BRASIL HOJE

Dr. Pe. Stanislavs Ladusãns S.I.,
Professor da Faculdade de Filosofia
Nossa Senhora Medianeira,
São Paulo, Capital, Brasil.

## I — PROBLEMA E RESPECTIVOS ESCLARECIMENTOS INTRODUTÓRIOS

Qual é a atual situação do pensamento filosófico no Brasil? O que é que a filosofia oferece hoje no Brasil como poder crítico para discernir entre o pensamento parcial ideológico e o pensamento total realista? Qual é a criatividade filosófica atual no Brasil que concorre para este fim importante? — eis o *problema complexo*, que inicia a presente investigação.

Para responder com seriedade a este problema, que me interessa desde 1947, iniciei, no mês de março de 1967, um *levantamento* sobre a verdadeira situação hodierna das idéias filosóficas no Brasil, tendo em conta todas as tendências e estendendo esta pesquisa, em virtude de alguns nexos significativos, a Portugal, aos países latino-americanos em geral e, finalmente, à Espanha e à Alemanha.

A finalidade deste levantamento, baseado no sistema de auto-retratos filosóficos, foi, como ainda continua sendo hoje, responder, com honestidade científica, concreta e exaustivamente, enquanto é possível, às *perguntas*: Em que ponto estamos no Brasil filosoficamente? Para onde e como vamos filosofando? Que metas deve atingir no tempo presente a reflexão profunda e o serviço filosófico na orientação construtiva do desenvolvimento, da vida e cultura?

O fator, que inspirou esta iniciativa cultural e sustenta o seu desenrolar-se fecundo, é, pois, não só o interesse de ter um quadro

de correntes filosóficas atuantes hoje no Brasil, mas também (e principalmente) a intenção de promover um *diálogo* em profundidade entre os pensadores e contribuir assim para o *progresso do autêntico filosofar*, que se ligue à realidade brasileira e conserve, ao mesmo tempo, o seu caráter de universalidade, cultivando, como a UNESCO deseja,[1] a capacidade crítica para superar as ideologias, que ameaçam a nossa liberdade.

Esta teologia exigiu, como é óbvio, que o "Apelo aos Cultores da Filosofia" oriente concretamente a colaboração dos pensadores brasileiros, apresentando um *método* para elaborar os auto-retratos filosóficos. O apelo lançado em 1967 contém, por isso, indicações claras, consubstanciadas num formulário que, sem querer limitar a espontaneidade das respostas, indica apenas a linha a seguir e deixa uma margem à liberdade do pensador, que é imprevisível e intocável na sua personalidade filosófica. Tomo a liberdade para apresentar aqui a *parte essencial* da mencionada metodologia. É a seguinte:

"a) Quais são os dados pessoais ou o curriculum vitae em síntese?

b) Qual é a gênese e o desenvolvimento do seu pensamento filosófico até a etapa atual, caracterizando, numa síntese de máxima brevidade, o rumo ou a tendência desta etapa final? Uma análise detalhada da estrutura do pensamento da etapa final é exigida no item d).

c) Em que situação encontram-se as suas publicações? É favor indicar exatamente o título, número de páginas, ano, editora das obras publicadas (incluindo os principais artigos nas revistas, com a indicação da denominação da revista, do ano, das páginas). É favor falar também das obras filosóficas em preparação ou inéditas. Que planos arquiteta para o futuro no campo das atividades filosóficas?

---

1. O valor positivo-crítico da filosofia tem uma ilustração preciosa no volume da UNESCO: "L'enseignement de la philosophie, enquete internationale" (UNESCO, Paris, 1953, p. 243). Lemos nesta publicação o seguinte: "...a Filosofia ...tendendo a definir os problemas humanos em toda sua amplitude e libertar os valores em sua pureza, compete-lhe questões que são postas não somente aos especialistas, mas a todos seres humanos" (p. 195); "...é, pois, essencial que entre todos os ensinos, o da filosofia atinja o maior número possível de pessoas, principalmente numa época em que as propagandas são particularmente perigosas para a liberdade" (p. 197). Os peritos da UNESCO reconhecem, por isso, que a filosofia deve exercer sua influência benéfica na "educação dos adultos e na cultura do grande público" (p. 215), na formação dos cidadãos e na promoção da cooperação internacional (p. 217).

d) Qual é a estrutura do seu pensamento filosófico? Caracterizando esta estrutura com um empenho analítico, é favor responder, com orgânica brevidade, a um questionário articulado em doze perguntas sucessivas, que não querem prejudicar a liberdade de apresentar o próprio pensamento numa forma sincera e completa. Não será difícil harmonizar tudo, respondendo, de uma ou de outra maneira, as doze perguntas que serão formuladas em seguida.

Estas perguntas, cujo conteúdo deverá ser integrado na temática de cada pensador, sem impor limitações, são as seguintes:

1.ª — Qual é a missão da Filosofia em relação à vida cultural brasileira hodierna ou — quais são os problemas vitais brasileiros de atualidade que aguardam a contribuição da parte da reflexão filosófica?

2.ª — Que método deve seguir hoje o ensino filosófico universitário?

3.ª — Que fazer para que a Filosofia atinja as grandes massas populares e a juventude em larga escala?

4.ª — Quais são as correntes filosóficas que a reflexão filosófica deve ter em conta hoje?

5.ª — Quais são os dados do progresso das ciências experimentais e matemáticas, imprescindíveis para a reflexão filosófica?

6.ª — Como deve colaborar a Filosofia para humanizar a civilização de hoje, evidenciando o valor da pessoa humana e contribuindo para a paz interior e felicidade humana?

7.ª — Pode existir (e em que sentido) a Filosofia Nacional Brasileira? Em que sentido ela pode beneficiar o pensamento filosófico estrangeiro e beneficiar-se dele?

8.ª — Deve abrir-se a reflexão filosófica para uma visão transcendental da realidade na perspectiva das razões metafísicas?

9.ª — Qual é a conexão entre a posição gnosiológica, metafísica e ética, entre a teoria e a prática?

10.ª — A Filosofia é uma ciência objetiva ou uma produção pessoal puramente subjetiva do pensador?

11.ª — Que pensar sobre o ateísmo contemporâneo?

12.ª — Em que sentido a reflexão filosófica pode ter tonalidade cristã? Pode o Cristianismo prestar benefícios ao Filósofo?". [2]

Esta iniciativa — levantamento científico sobre a situação atual do pensamento filosófico no Brasil à base do questionário que acabamos de reproduzir na sua parte principal — encontrou uma ampla ressonância, proporcionando em 1976, como resultado inicial concreto, a publicação do 1.º volume de "Rumos da Filosofia Atual no Brasil", de 533 páginas. [3]

Justamente, tendo como base este volume, variado e denso no seu conteúdo, bem como um rico material inédito, estou em condições para informar sobre a *Filosofia no Brasil.*

Devo, porém, restringir-me, por razões que ficaram claras, ao mundo das idéias filosóficas da atualidade. O mencionado levantamento científico é da situação *atual* do pensamento filosófico no Brasil. Por isso, a nossa questão foi restringida, e o problema que inicia a presente investigação tem a seguinte formulação: *Qual é a atual situação do pensamento filosófico no Brasil?* Com outras palavras: Qual é exatamente aquele grau, em que a filosofia oferece ao brasileiro hoje uma ajuda, não só para solucionar seus problemas do ponto de vista positivo-construtivo, mas também para resistir criticamente à investida das ideologias militantes? É a pergunta final da publicação.

Esta pergunta importante pode ser respondida de vários pontos de vista: apresentando, por exemplo, um quadro classificador de nomes conforme as tendências, analisando o rumo predominante etc. Creio, porém, que o ponto de vista mais interessante para as finalidades do presente volume é o *aspecto da originalidade* do atual pensamento filosófico brasileiro. A nossa pergunta, pois, transformada assim, delimita-se ainda mais e recebe, ao concluir a problemática deste livro, a seguinte formulação: *Que originalidade possui o hodierno pensamento no Brasil?* Com esta formulação do problema e com a resposta que seguirá, não fica prejudicada a investigação científica sobre o grau de auxílio em que a filosofia é capaz de socorrer o brasileiro hoje do ponto de vista positivo-construtivo e também crítico em relação ao pensamento parcial ideológico. Por isso, insistimos, a

2. Estas perguntas foram aumentadas e reformuladas no ano de 1976, porém, sem mudar substancialmente o questionário. As 20 perguntas novas que resultaram continuam a mesma direção de investigação e não prejudicam, por isso, a unidade da obra em curso de realização.

3. Rumos da Filosofia Atual no Brasil, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1976, pp. I-XVI + 533. Já se encontra em preparação o 2.º volume da obra, que terá cerca de 5 volumes.

presente investigação pode ser considerada como uma conclusão séria desta obra coletiva sobre o pensamento parcial e total. Ressalta a filosofia como fator formativo primordial em face às ideologias deformativas e à necessidade de incrementar a cultura filosófica em nosso País como uma ciência altamente construtiva e hoje urgente, que esclarece e aperfeiçoa o sentido da vida e dos valores humanos. A luta no mundo atual processa-se, antes de tudo, no campo de idéias.

Iniciando a resposta à mencionada pergunta sobre a originalidade do atual pensamento filosófico brasileiro, convém observar logo que os 27 auto-retratos publicados no 1.º volume de "Rumos da Filosofia Atual no Brasil" e os que serão publicados em outros volumes, expressam *opiniões contrastantes* com respeito ao caráter da dita originalidade: algumas são pessimistas, outras otimistas; algumas são taxativas, outras evasivas; umas são mais fundamentadas, outras menos etc. Surge assim a obrigação de fazer uma análise crítica aprofundada dos resultados do levantamento, ainda não totalmente completos, para articular uma resposta prudente à questão sobre a originalidade do atual pensamento filosófico no Brasil. A originalidade desta resposta consiste em distinguir cuidadosamente os níveis de originalidade da atual criatividade filosófica no Brasil.

## II — PRIMEIRO NÍVEL DE ORIGINALIDADE

O atual pensamento filosófico brasileiro, como aparece nos auto-retratos pesquisados, possui uma originalidade, enquanto constitui uma *peculiar participação vital na problemática filosófica.*

É de *primeiro nível* na ascensão do pensamento filosófico. Para que seja isto bem entendido, apresentamos um esclarecimento.

A temática filosófica tem uma originalidade própria. Revela-se na história como associada permanentemente às inquisições profundas do espírito humano, sedento de verdade e felicidade.

A história da filosofia manifesta que através dos milênios persiste tenaz um questionar sobre o conhecimento, realidade e vida, o qual se distingue nitidamente da temática das ciências matemático-experimentais e encaminha o espírito humano na busca de uma possível e coerente explicação última de todas as coisas, da totalidade do real, na perspectiva da solução dos problemas fundamentais da nossa existência. O espírito humano não fica satisfeito com visões parciais. Está em busca da verdade que transcenda os significados parciais. Este questionar incessante de colorido próprio, apaixonante, tenaz e profundo, é o *problematizar filosófico,* que se encontra presente de

algum modo, em todos os seres humanos. Possui uma *originalidade inegável,* pois se refere a uma temática peculiar, suscitada pelas profundas exigências da interioridade humana: aspirações cruciantes da inteligência, vontade e consciência, que nem a atual tirania tecnológica consegue sufocar.

Esta temática perene caracteriza-se, como sabemos, pela variedade de indagações radicais, intimamente relacionadas entre si: 1.°) indagações sobre o conhecimento humano; 2.°) indagações sobre o mundo da nossa experiência; 3.°) indagações sobre o homem e seu lugar no universo; 4.°) indagações sobre o Princípio absoluto da totalidade das coisas; 5.°) indagações sobre o sentido e fim último da vida humana; 6.°) indagações sobre a sociedade e valores terrestres.

Este questionar radical é original sim, mas não é uma originalidade exclusiva de ninguém. É, de algum modo, de todos os seres humanos e pertence ao *patrimônio comum da humanidade.*

Sem ser originalidade de algum filósofo ou pré-filósofo, a problemática filosófica *nasce e renasce com a sucessão das gerações* humanas da história.[4] Permanece *essencialmente idêntica* e *modifica-se acidentalmente* durante o fluxo dos tempos, enquanto recebe influências concretas de tal século, de tal terra, de tal geração, de tal sociedade, de tal região, de tal indivíduo determinado etc.

Exatamente, neste sentido o atual pensamento filosófico brasileiro possui inegavelmente uma originalidade: a problemática, que o inicia e dinamiza, recebe uma tonalidade própria em virtude das condições peculiares da terra, nacionalidade e individualidade do pensador brasileiro.

É verdade que a problematização filosófica é uma recapitulação das questões que têm a sua continuidade na história, não constituindo uma exclusividade de nenhum povo, de nenhum grupo de pessoas, de nenhum indivíduo e de nenhum tempo, como já vimos; porém, o questionar filosófico no Brasil, mesmo quando influenciado pelos sistemas de outros povos, é uma vivência intelectual concreta e consciente de *tal ou tal brasileiro,* conforme o seu modo de ser, que não se confunde

4. É um fato histórico, evidenciado pelo Heinz Heimsoeth em seu livro "Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik" ("Seis grandes temas da Metafísica do Ocidente"), de que são realmente poucos, em última análise, os problemas que caracterizam o eterno questionar filosófico da humanidade: 1.° — Deus e mundo; unidade de opostos; 2.° — o infinito no finito; 3.° — alma e mundo externo; 4.° — ser e vida; 5.° — indivíduo; 6.° — intelecto e vontade. — Este livro está traduzido para o espanhol por José Gaos; Edições da Revista de Ocidente, S. A., Madrid, 1974, p. 248.

com nenhuma outra vivência análoga: é esta vivência e não outra qualquer, *é brasileira,* não argentina, mexicana, alemã, francesa, italiana ou espanhola, *é deste brasileiro* concreto e não de outro. Não é uma repetição automática das questões vividas por outros, nem mera memorização. O ato filosoficamente problematizante *é pessoal* e, por isso, constitui uma *novidade vivencial* ou originalidade.

Porém, o que foi dito em relação à vivência brasileira dos problemas filosóficos, não exclui que um italiano, um alemão ou outro *pensador de procedência estrangeira,* radicado no Brasil e realmente ambientado, possa questionar filosoficamente com perfeição neste país em consonância com a sua realidade, como também em condições semelhantes em outro qualquer país latino-americano, em conformidade com a respectiva realidade nacional. Esta, precisamente, foi a razão, pela qual foram incluídos no mencionado levantamento científico da atual situação do pensamento filosófico no Brasil também os pensadores estrangeiros, que atuam entre os seus colegas brasileiros nativos nas universidades e outras instituições culturais. Vários auto-retratos de autoria destes pensadores, publicados no 1.º volume de "Rumos da Filosofia Atual no Brasil", confirmam como verdadeira a afirmação de que também um *estrangeiro pode participar realisticamente na vivência da problemática filosófica brasileira* e contribuir para a expansão cultural brasileira.

Sendo filosófica, aquela problematização pensada em profundidade numa consciência concreta no contexto da atual cultura e vida brasileira, encontra uma *configuração original* precisamente *em virtude da novidade dos atos intelectivos* e *da novidade de outros atos vitais,* que a vivência intelectual das questões cruciantes suscita na pessoa concreta do pensador ou num determinado grupo nacional de pessoas pensantes, que se solidarizam entre si na árdua tarefa de investigação e criatividade profundas.

A *originalidade não exige necessariamente a novidade de conteúdos inteligíveis.* Basta que uma idéia ou obra tenha *origem pessoal,* consciente, conscientemente agrupada e responsável. [5]

Sendo a novidade de atos filosoficamente problematizantes perfeitamente suficiente para que possamos falar da originalidade no

5. Isto é bem evidenciado pelo Prof. Dr. Leonardo Van Acker no seu ensaio de conceituação intitulado: "Criatividade na Filosofia", publicado em "Presença Filosófica", conjunto de 1975, pp. 259-263. Neste ensaio equilibrado encontramos, entre várias conceituações que ilustram bem a presente questão, o seguinte esclarecimento: "Em suma, originalidade é procedência ou origem pessoal de uma idéia ou obra. Criatividade é caráter de criação ou autoria pessoal, autoconsciente, livre e responsável, e não necessariamente novidade do assunto".

campo de idéias, podemos afirmar com razão que o atual pensamento filosófico brasileiro é realmente original no sentido ilustrado, que significa uma *originalidade inicial* ou de *primeiro nível* na ascensão da reflexão profunda.

Esta originalidade filosófica não fica prejudicada pelo fato de se tratar apenas da fase de problematização, porque o questionar *filosófico pertence formalmente à vida filosófica* como fator importante de sua dinamização. Não há filosofia sem problemas filosóficos, que a iniciam, incitando o pensador a buscar e encontrar soluções. Por isso, viver com originalidade os problemas filosóficos significa *prosperar na criatividade filosófica.* É óbvio que esta criatividade exige homens realmente capazes.

Estamos entrando assim numa *nova fase* da nossa investigação, que continua a anterior e põe em evidência um novo aspecto da originalidade do atual pensamento filosófico brasileiro em desenvolvimento, que se manifesta nas soluções dos respectivos problemas e significa o *segundo nível* da ascensão filosófica.

## III — SEGUNDO NÍVEL DE ORIGINALIDADE

A experiência interna ensina a cada um que a inteligência não problematiza para problematizar e permanecer na incerteza, mas tende ulteriormente para superar os estados imperfeitos de necessidade, ignorância, dúvida e outros, em que não encontra a posse tranqüila da verdade certa, baseada na evidência objetiva. A *atuação perfeita* da inteligência consiste no conhecimento da verdade com certeza de caráter genuíno, que tenha como motivo essencial precisamente a evidência objetiva. Isto vale também para o campo filosófico, no qual a inteligência do pensador alcança a sua *última perfeição* racional e, com isso, a sua originalidade superior, proporcionando às questões últimas as últimas respostas acertadas, baseadas na realidade.

A história da filosofia atesta que a humanidade possui não só um conjunto de problemas filosóficos perenes, como já vimos, mas também um certo *patrimônio de verdades filosóficas perenemente válidas,* [6] que aparecem contidas, de um ou de outro modo, no pensamento de todos os filósofos.

---

6. Falamos aqui da Filosofia Perene num sentido vastíssimo. No sentido estrito refere-se à Escolástica, num sentido vasto — ao conjunto de teses válidas, comuns aos filósofos escolásticos e não-escolásticos, aos filósofos antigos, medievais e contemporâneos.

Um conteúdo inteligível não é válido e perene, porque foi pensado, explícita ou implicitamente, por um grande filósofo, mas porque é verdadeiro. Por isso, o pensador só então é autêntico e formalmente original nas respostas que dá aos problemas últimos, quando afirma o que é ou pode ser e nega o que não é nem pode ser, isto é, quando o filósofo está na verdade objetiva quanto àquilo que pensa, podendo variar a maneira de pensar e também o ponto de vista, sob o qual atinge o real. Sendo a evidência objetiva o último e geral critério da verdade para estabelecer juízos filosóficos,[7] o filósofo, quanto mais sintoniza nas suas elaborações com esta norma, tanto mais é construtivo, fecundo e original.

Partindo desta consideração gnosiológica, encontramos no atual pensamento filosófico brasileiro, embora ligado substancialmente aos sistemas filosóficos europeus, *mais um traço de originalidade.* Por quê? A razão é a seguinte. Os auto-retratos publicados e outros ainda inéditos atestam claramente, que os seus autores costumam, repensando os sistemas de outras terras ou partes destes sistemas, não só reformular os problemas, postos por outros em circunstâncias diferentes, mas também *reavaliar criticamente* as soluções dadas por outros, procurando a sua intrínseca motivação ou o seu autêntico valor de verdade, conforme a conhecida expressão: "Amigo Platão, mas mais amiga ainda a verdade". Procedem, pois, à luz da firme persuasão de que o fim da filosofia é descobrir, expressar e comunicar a verdade. S. Tomás de Aquino o ressalta com clareza dizendo que "... o estudo da filosofia não tem como fim saber o que os homens pensaram, mas sim qual é a *verdade das coisas*".[8] Esta é também a orientação de Edmundo Husserl, fenomenólogo e anti-ideólogo, quando exorta que devemos ir, com o nosso filosofar, às mesmas *coisas*: "Zu den Sachen selbst".

Sintonizando com esta tese realista do filosofar, o pensador brasileiro manifesta claramente a sua originalidade, enquanto *verifica*, à luz do real, as soluções dadas por outros aos problemas filosóficos. Este ato filosófico verificador — uma novidade criticamente alcançada — é ciente e consciente, é, às vezes, profundamente *corretivo* em relação ao pensamento repensado, *complementar* ou evolutivo, em virtude de alguns desenvolvimentos e melhoramentos efetuados com objetividade e conforme as exigências atuais da *realidade brasileira.*

Ressaltamos aqui, por isso, a realidade brasileira como fonte de inspiração no atual processo nosso de criatividade filosófica: o pensa-

---

7. Evidência Objetiva, artigo do Prof. Dr. Pe. Stanislavs Ladusãns S. I. em "Presença Filosófica", 1975, pp. 22-35.
8. De Coelo et Mundo, I, 22.

dor no Brasil está incitado fundamentalmente por esta realidade complexa a contribuir criativamente para a realização de um trabalho intelectual penetrante e árduo, que, distinguindo as partes, funções, considerações parciais, relacione a pluralidade de dados e aspectos e chegue assim a descobrir e expressar a unidade integrante de ordem superior. Este esforço no campo do atual pensamento profundo contribui, por isso, que por realidade brasileira entendamos aqui o homem brasileiro, pessoa concreta, conotando a história e a cultura de sua pátria, bem como a totalidade das pessoas e das coisas, entre as quais vive e atua, envolvido pelas relações concretas multiformes de ordem familiar, regional, nacional e internacional, pelas relações de ordem cósmica, transcendente e religiosa, que as impõem inevitavelmente de uma ou de outra maneira, suscitando interrogações, exigindo soluções de toda sorte, as quais se destinam a culminar numa expressão racional última, apropriada e integrante, isto é, na elaboração de uma Filosofia do Brasil, requisito do autêntico humanismo, que é pluridimensional. A atual criatividade filosófica brasileira encaminha-se de várias maneiras justamente nesta direção realista em busca de uma autenticidade maior.

Este é, pois, o *segundo nível de originalidade* do atual pensamento filosófico brasileiro em evolução: consiste, primordialmente, na *novidade do ato filosófico verificador* que, sendo criticamente penetrante e aberto, é também *corretivo, evolutivo* e *criador*, captando novos aspectos da problemática e as exigências da realidade brasileira. Estes atendimentos realistas referem-se não só às exigências nacionais teóricas, mas também práticas.

Ultrapassamos assim as fronteiras da pura teoricidade e atingimos a práxis — a ordem da ação interna e externa do homem brasileiro, para ressaltar o *terceiro sentido da originalidade* do atual pensamento filosófico brasileiro.

## IV — TERCEIRO NÍVEL DE ORIGINALIDADE

A filosofia, como já o seu significado etimológico — amor à sabedoria — indica, não se refere só à inteligência, mas num certo modo também à vontade, ao amor, ao *homem todo* e ao seu *agir integral*. Como, por um lado, o amor à sabedoria incita a procurar e acumular verdades profundas, assim, por outro lado, a sabedoria obtida refere-se ao amor e o ilumina, ordenando-o retamente, conforme as genuínas finalidades da pessoa humana.

A filosofia, pois, não é só a metafísica, contemplação pura que fica unicamente na área intelectual aperfeiçoando a inteligência, mas tam-

bém *ética* e tudo o que a ela se submete, significando *ordenação* prática da ação humana integral, orientação da transformação da realidade na perspectiva do último fim do homem, aplicando os princípios teóricos a todo este dinamismo de ordem prática. A filosofia, pois, não só traz a última fundamentação às ciências matemático-experimentais, hoje numa certa crise como saber teórico, mas também orienta *toda a ordem prática* e, com isso, a *tecnologia*, que neste mundo se insere, que aplica, para dominar a natureza, as ciências teóricas e que, infelizmente, apagando o sentido dos valores do espírito, constitui para a humanidade inteira um problema muito grave. A técnica está escravizando o homem, autor da máquina.

Daí resulta o *susto também no pensador brasileiro*, que se preocupa e reflete seriamente, como os auto-retratos filosóficos atestam, para encontrar soluções mais profundas e revigorar a autêntica *sabedoria*, considerada como um meio indispensável para alargar os estreitos horizontes da mentalidade atual, voltada para a matéria como base para efetuar as transformações sadias no campo econômico, político e social.

Justamente neste sentido, é significativo revelar que a *orientação quase geral* dos autores dos auto-retratos, publicados no 1.º volume de "Rumos da Filosofia Atual no Brasil", é decididamente *humanista* e de inspiração cristã, de um ou de outro modo, pois só quatro dos 27 autores têm orientações diferentes.

Considerando a dimensão prática da filosofia no Brasil, é também significativo revelar que, dada uma larga difusão da ideologia espírita neste País, a filosofia tem uma tarefa especial de ligar-se aos *fenômenos parapsicológicos*, para integrar as explicações científico-experimentais, proporcionando orientações práticas multiformes.

A filosofia tem a capacidade orientadora. O volume publicado manifesta que uma grande parte dos pensadores brasileiros tem disso uma persuasão profunda, ressaltando que a filosofia *indica* a toda espécie da atividade humana os seus *fins*, *horizontes* e *métodos próprios*, como também os *caminhos seguros*, que conduzem a últimos fins. Evidenciam que a filosofia coloca cada atividade, interna e externa, no *lugar que lhe é devido* na escala dos valores humanos e absolutos. Mostram, como a filosofia estabelece à luz do ser o que *deve* e o que *não deve* ser, isto é, empenham-se para elucidar os fundamentos e critérios certos das ciências normativas, visando formar homens *ativos na contemplação e contemplativos na ação*, necessidade urgente dos nossos dias, tendo em consideração as ideologias desagregadoras que estão militando. Pensam que a filosofia deve atingir o maior número possível de pessoas como fator educacional individual e social,

bem como um meio eficaz contra as radicalizações ideológicas, que são anti-filosóficas.

Tendo em consideração tudo isso, podemos dizer que o atual pensamento filosófico brasileiro tem uma nova tonalidade específica, isto é, uma nova característica original, que denominamos de *terceiro nível.*

Os auto-retratos filosóficos brasileiros, que examinei cuidadosamente, mostram que o filosofar brasileiro, na maioria de seus representantes, encaminha-se ao ordenamento da práxis aqui e agora, nesta terra imensa, tendo em vista seus relacionamentos atuais em todos os setores da vida prática nacional e internacional, bem como o homem brasileiro no seu agir integral. Por isso, o atual pensamento filosófico brasileiro é *acentuadamente humanista* e não se caracteriza pelas peculiaridades de ontem, mas pelas propriedades de hoje. Atualizando-se e enriquecendo-se, tende a *desenvolver-se sempre mais e melhor na direção humanista,* em busca de uma criatividade sistemática. Parece que o campo humanista é aquele onde a originalidade filosófica pode progredir muito no Brasil e *alcançar a plenitude,* consolidando muito a própria segurança nacional e influenciando positivamente a mentalidade tecnocrática e materialista que perturba o convívio normal entre as nações. O desenvolvimento exige um desenvolvimento filosófico em toda a sua pujança vital.

## V — QUARTO NÍVEL DE ORIGINALIDADE

Encontramos, pois, três sentidos em que o atual pensamento filosófico no Brasil revela alguma originalidade, força racional construtiva e, ao mesmo tempo, um poder crítico para auxiliar a superar as ideologias.

Porém, existe ainda o *quarto sentido de originalidade,* que a História da Filosofia revela: a originalidade de grandes *sistemas* filosóficos, que exerceram ou estão exercendo influências mundialmente no pensamento de tantos povos. Esta é a *originalidade do quarto nível,* que é o mais alto e que até agora não se manifestou no Brasil.

O pensador brasileiro já alcançou muito no campo filosófico: 1.° — a originalidade de primeiro grau, que consiste na novidade do ato intelectual problematizante; 2.° — a originalidade de segundo grau, que consiste na novidade do ato crítico verificador, corretivo, completivo e acolhedor das exigências da realidade brasileira; 3.° — a originalidade de terceiro nível, que consiste na novidade do ato orientador da prática humana individual e social, que é pluridimensional.

O pensamento filosófico brasileiro apenas *encaminha-se lentamente* na direção criativa *para alcançar a originalidade da mais alta categoria,* que ainda não possui. O Brasil, até agora, não é terra de sistemas filosóficos próprios, como, por exemplo, a Alemanha, a França, a Grécia, a Itália. Não existem neste país sistemas filosóficos, como os de Platão, Aristóteles, S. Agostinho, S. Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Edmundo Husserl e outros, que influenciaram mundialmente o pensamento. O pensamento brasileiro de hoje, como de ontem, não é, substancialmente, senão um repensamento, às vezes agudo, dos grandes sistemas europeus, embora já manifeste algumas tendências para uma originalidade sistemática.

O que realmente importa neste encaminhar-se filosófico é superar complexos de inferioridade e não contaminar-se com o *prurido de sistemas,* isto é, evitar um querer vaidoso e desordenado de sistemas simplesmente por ter sistemas de qualquer maneira e qualquer que seja. A história da filosofia ensina que existem sistemas filosóficos afastados do real e que seria melhor que não tivessem surgido. Por isso, o que importa realmente nesta perspectiva é que a *criatividade filosófica se ligue à realidade brasileira* e a um *humilde amor à verdade,* evitando a precipitação impaciente e o agitar-se desordenado, bem como as contaminações ideológicas, que levam a totalizações de alguns aspectos parciais do real. Se o processo europeu de criatividade filosófica durou séculos e milênios, não sendo feliz em todas as suas fases, também nós, brasileiros, empenhados seriamente no trabalho filosófico criador, devemos ter a consciência de que os *caminhos do pensamento profundo são árduos e exigem tempo.*[9] Podem ser, porém, apressados, tendo em vista as lições da história da filosofia, que nos ensina como devemos e como não devemos filosofar. Daí decorre o incentivo que, concluindo, consideremos algo a respeito.

## VI — CONCLUSÕES

*Primeira conclusão.* O filosofar brasileiro será próspero no seu processo atual de criatividade, se for *realista,* integrando-se na realidade brasileira — cristã — com o intuito de efetuar uma integração superior de valores na perspectiva dos fins absolutos do homem. É importante e urgente hoje este filosofar brasileiro humanista de inspiração cristã

9. Insiste muito bem a propósito no seu auto-retrato filosófico o Prof. Dr. Miguel Reale dizendo: "O essencial, repito, é não querer atingir, por falsa intuição e aos saltos, o que os outros povos souberam fazer com paciente confiança nos valores do tempo e do método" (Rumos da Filosofia Atual no Brasil, p. 437).

não só porque sintoniza com a realidade brasileira, que é cristã e liga o filosofar às raízes cristãs de sua história, mas também, porque o cristianismo estimula a razão humana para que se atue e se aguçe ao máximo. O cristianismo, que é algo diferente da filosofia, vivido em verdade como uma verdade-dom, faz virtuoso o filósofo e estabelece assim na sua pessoa todas aquelas condições, que favorecem o florescer da vida intelectual profunda, proporcionando novos conteúdos para a sua reflexão racional e contribuindo de muitas maneiras positivamente para que a atividade filosófica atinja a sua plenitude. Como em cada homem dorme o filósofo, dorme também o cristão, que, despertado e evoluído, favorece de um modo extremamente fecundo o desenvolvimento do filosofar, atividade de caráter racional, que pode assim, verificadas todas as exigências, atingir a plenitude de seu esplendor.

Este *filosofar pleno* hoje é uma exigência insofismável do dinâmico desenvolvimento que se processa em outros campos no Brasil e guarda uma integração humanizante em profundidade. Para este trabalho intelectual profundo e urgente não basta que a história nos transmita o filosofar do passado. Não basta simplesmente importar os sistemas. Nem é suficiente o repensar crítico do pensamento alheio. O nosso filosofar deve ser *total*. Quanto mais e melhor o filósofo evidencia a última inteligibilidade e o alto sentido da realidade nacional em todas as suas dimensões, tanto mais a filosofia se afirma como filosofia, ganhando a vitalidade, a atualidade e o prestígio. Este *filosofar de estilo pluralista* é sadio, significa um serviço criador inteligente e não se opõe ao caráter de universalidade, que a filosofia possui, inegavelmente.

Aliás, só em virtude destas inflexões nacionais evidencia-se autenticamente a *universalidade da filosofia* e o seu poder maravilhoso de beneficiar a união e a fraternidade dos povos. Como o ar e a água encontram-se em todas as regiões da terra com a mesma essência que possuem, tomando diversas configurações conforme a diversidade das situações geográficas, assim, analogamente, a filosofia, se for autenticamente realista e vital, *especifica-se* conforme a diversidade das realidades dos povos livres e, permanecendo universalmente idêntica na sua essência, proporciona a suprema expressão racional peculiar a todos os elementos constitutivos da vida e cultura nacional, como princípio unificador e integrante num plano superior. É o logos encarnado na realidade concreta que se expressa em diversas modalidades da inteligibilidade profunda em virtude do filosofar revelador pluralista. É claro, insistimos afirmando, que isso exige talentos que se dediquem ao filosofar e saibam "ler" no "livro" da realidade.

*Segunda conclusão.* O filosofar brasileiro será próspero no seu processo de criatividade, se for realmente um *filosofar autêntico*, isto é, metódico, coerente, conduzido na sua racionalidade pela evidência dos primeiros princípios e realmente especulativo, não se reduzindo à história das idéias filosóficas nem à descrição fenomenológica dos dados da experiência, mas apresentando conteúdos gnosiológicos e metafísico-éticos objetivamente válidos. O filosofar autêntico não está em oposição ao filosofar cristão, que atende com docilidade a todas as exigências da razão e recebe "de bom grado e com reconhecimento todo pensamento, toda invenção feliz, toda descoberta útil, venham de onde vierem".[10] Não podemos pôr de lado, em nosso filosofar, o cristianismo. Não podemos rejeitar, em nome da racionalidade, Jesus Cristo, figura histórica de Salvador, que é também para os filósofos. Pertencemos à cultura ocidental cristã. As raízes históricas do nosso filosofar são cristãs. O fato histórico da revelação cristã não atrapalha o nosso filosofar, atividade racional, mas o auxilia e promove. A história da Europa o ilustra magnificamente. Foram os europeus que nos trouxeram os valores do Cristianismo embora hoje eles, em grande parte, estão rejeitando, por causa de seu secularismo fechado e materialismo, estes mesmos valores, que contribuíram e estão contribuindo muito para o desenvolvimento social, bem como para o progresso de todas as artes e ciências, principalmente da filosofia. Filosofando com plenitude sob o signo da Cruz, podemos hoje socorrer o europeu em crise.

*Terceira conclusão.* O filosofar brasileiro será próspero no seu processo de criatividade se ele, além de ser aberto ao real (e a todo real sem mutilações ideológicas), for *aberto também ao diálogo pluridimensional.*

É verdade que, antes de tudo, é a reflexão pessoal persistente que dinamiza no silêncio criador a descoberta filosófica e a expressão da verdade. Porém, além desta abertura reflexivo-indagativa ao real, primordial para o filosofar, é também importante o *espírito comunitário*, isto é, a abertura aos cultores das ciências naturais, humanas e matemáticas, aos tecnólogos, lingüistas e teólogos, aos cultores da filosofia do próprio país e do estrangeiro, principalmente latino-americanos, para informar-se devidamente e informar, para adaptar-se e adaptar o pensamento próprio sadiamente, para atualizar-se e contribuir à atualização na perspectiva da mútua colaboração criativa. Os filósofos latino-americanos são chamados hoje a trabalhar em

10. Leão XIII na sua encíclica "Aeterni Patris", n.º 38, cujo primeiro centenário se completa no dia 4 de agosto de 1979 (4-VIII-1879 — 4-VIII-1979). O lema leonino é aumentar e aperfeiçoar o antigo pelo novo — "vetera novia augere et perficere" (n.º 32).

conjunto, a fim de contribuir na grande tarefa de conservar, evoluir e defender os autênticos valores cristãos como fermento indispensável do filosofar pleno e da renovação não só para o bem do próprio hemisfério e para o bem de cada um de seus povos conforme as exigências da realidade nacional própria, mas também para beneficiar os povos dos outros continentes, mesmo os que são materialmente muito desenvolvidos. Todos precisam deste fermento — filosofar realista de inspiração cristã — para afastar as ideologias demolidoras e para contribuir para superar as crises, em que dolorosa e dramaticamente se debate hoje a humanidade. As filosofias latino-americanas são chamadas assim a se transformarem em filosofias autenticamente abertas, não só no sentido de receberem influências benéficas da parte dos grandes movimentos filosóficos mundiais, mas também no sentido de influenciarem construtivamente as culturas distantes.

É o diálogo que faz sair do isolamento prejudicial. O objetivo do levantamento científico, de que falamos acima, é justamente contribuir para este diálogo profundo e sincero, que fecunda o filosofar. Encontro aqui uma *boa ocasião* para renovar o pedido ao filósofo brasileiro: os que ainda não participaram da iniciativa, *colaborem* para a causa filosófica, enviando-me os seus auto-retratos, elaborados conforme as indicações, divulgadas por meio de um novo apelo aos cultores da filosofia no Brasil.[11] Os auto-retratos filosóficos servirão para uma série de publicações, não para justapor eclética e sincreticamente idéias, mas para oferecer *subsídios e estímulos* para o mencionado diálogo e para a nossa tarefa fundamental de incrementar a autêntica criatividade filosófica, conseguindo, sempre mais e melhor, que a filosofia no Brasil seja a Filosofia do Brasil, conforme as especificações justas da nossa realidade.

Só esta filosofia, adaptada às reais condições e exigências brasileiras, terá a capacidade de efetuar com sucesso o *diálogo interdisciplinar*, que deve ser desenvolvido, antes de tudo, nas nossas escolas de 2.° grau e superiores,[12] concorrendo assim para a construção da personalidade dos nossos jovens e para o incremento da autêntica vida espiritual, sem a qual a pessoa humana não pode ser feliz e é incapaz de contribuir para a renovação social.

*Quarta conclusão.* O processo criativo filosófico brasileiro contribui grandemente, à medida que avança, para superar a parcialidade

11. Rumos da Filosofia Atual no Brasil, pp. 514-523.

12. Humanismo Pluridimensional, Atas da Primeira Semana Internacional de Filosofia, realizada na cidade de São Paulo em 1972; Edições Loyola, São Paulo, S. P., 1974, p. 1062. Na página 1003 desta obra, que inicia uma série de publicações com o objetivo de contribuir especifica-

ideológica, para transcender a multiplicidade dos aspectos científicos, que são visões parciais do real e para indicar rumos certos à vida e cultura na perspectiva da abertura total ao real.

Inserida, com espírito genuinamente criativo e objetivo, no contexto da vida e cultura do nosso país, a filosofia, ainda não suficientemente presente entre nós, é altamente benéfica iluminando com amplidão, fazendo dialogar em profundidade, fundamentando os valores com solidez, especificando, com vitalidade, as verdades gnosiológicas, metafísicas, ético-religiosas e sociais. O resultado desta atividade filosófica pluridimensional é uma *visão racional superior segura,* que evidencia a verdade sobre o homem brasileiro, inserido no seu contexto existencial e cultural, que o interpreta como uma totalidade concreta, a qual fundamenta a pluralidade de partes e funções numa unidade estrutural, que o leva a transcender-se continuamente e descobrir os horizontes dos valores do espírito e do fim último. Aparece assim claro o sentido da vida humana e do universo. A filosofia, encarnando-se na realidade brasileira sem falsos relativismos, eleva, pois, a mente sobre os significados parciais da multiplicidade enorme dos dados empíricos e proporciona a visão da totalidade do real.

São *dois fatores últimos,* que fundamentam a visão racional superior e possibilitam a vitória sobre o pensamento parcial ideológico.

---

mente para a criatividade filosófica brasileira hoje, encontramos um trecho significativo para a mencionada questão, que reproduzimos literalmente:

" — Filosofia do Humanismo e a Universidade Brasileira de Hoje.

I — Necessidade do diálogo interdisciplinar que só a Filosofia levará a bom termo.

II — Nessa linha, não só a Filosofia, mas as demais áreas se beneficiarão mutuamente.

III — A Filosofia nas Universidades deve ser dada não apenas em sua dimensão histórica, mas ainda temática, pois ao ficarmos apenas naquela correríamos o risco de um relativismo esterilizante.

IV — Ainda, como a Filosofia visa a totalidade e tenciona dar ao estudante a idéia global da realidade, seria mutilador oferecer curso de Filosofia apenas a certas áreas e excluí-lo de outras. Daí a Filosofia deve chegar a todos os estudantes indistintamente.

V — A questão metodológica deve ser amplamente aprofundada, para se evitar que toda a linguagem se dissolva semanticamente e inutilize ou torne mesmo nociva a influência da Filosofia na formação dos estudantes.

VI — Assim, a Universidade não pode descurar da formação humana da mocidade estudiosa.

VII — Recomenda-se seja introduzida nos currículos plenos de cada um dos cursos superiores a disciplina Introdução à Filosofia, devidamente adaptada à estrutura e finalidade de cada curso, visando a despertar a capacidade crítica do estudante e ensejando uma visão global do conhecimento".

*Primeiro*: o exame fenomenológico-gnosiológico da inteligência humana revela que ela está ordenada natural e radicalmente para o ente ou real. Esta é a sua intencionalidade fundamental e indica a abertura ilimitada do nosso conhecimento racional: a inteligência, sendo naturalmente orientada ao ente, está aberta, em virtude desta relação transcendental, para conhecer, de alguma maneira, tudo o que é de qualquer modo e se apresenta como real. Não é, pois, a matéria, que limita o seu horizonte amplíssimo. Não é também o espírito que possa limitar o seu horizonte de abertura intencional. Nenhum conhecimento concreto, qualquer que seja, esgota, nem pode esgotar a nossa potencialidade de conhecer: a inteligência, *faculdade do ente*, aberta ilimitadamente a tudo que é de qualquer maneira, pode progredir sempre no seu conhecimento do real. Gravitando, na contínua conquista da verdade, para o ser ou ente, que é uno, a nossa inteligência manifesta uma aspiração profunda à unidade, que deve ser satisfeita, se queremos a tranqüilidade intelectual. Em virtude da nossa orientação radical para o real, afirmamos ou negamos não porque gostamos de julgar assim, não porque julgar assim é bonito, útil, é tradição, moda, imposição da tirania tecnológica ou partidária, verificação experimental, mas porque "é assim" ou "não é assim", "pode ser assim" ou "não pode ser assim", como se apresenta à mente. Quando o pensador, que se apresenta, não se descobre pela inteligência plenamente reflexiva como relacionado com o ser, isto é, até que não aparece que "é" ou "não é", "pode ser" ou "não pode ser", nós não estamos no ente ou no real. Quando, porém, descobrimos que o que pensamos — essência — "é" ou "não é", "pode ser" ou "não pode ser", saímos resolutos de todos os estados imperfeitos e julgamos, em virtude do real descoberto, produzindo sentenças afirmativas ou negativas verdadeiras e certas. O exame introspectivo sincero dos juízos que emitimos nos mostra claramente que somos radicalmente ordenados para o real ou ente, fundamento do nosso conhecimento.

*Segundo*: também na configuração universal das coisas a nossa tendência intelectual integrativo-sintética e totalizante encontra um fundamento e incitamento. A multiplicidade converge ontologicamente para o princípio absoluto da unidade, que constitui a fonte última da referência necessária na explicação metafísica do homem e do mundo, que manifestam de muitas maneiras a contingência. Este é o *fundamento ontológico* da nossa tendência racional natural para a integração superior e estruturação do pensamento total — filosófico.

*Quinta conclusão.* Finalmente, tendo em consideração que a presente investigação sobre o atual pensamento filosófico brasileiro constitui o último capítulo desta obra coletiva, é lógico que se tire

mais uma conclusão — *a quinta* — que seja a *conclusão também do livro inteiro.* Possuindo uma unidade inegável, este livro postula no fim uma consideração sintética em relação ao pensamento parcial e total. Daí resulta em resumo o que segue.

Podemos afirmar, antes de tudo, que o presente livro evidencia claramente a *diferença essencial* entre o pensamento parcial ideológico, que é um desvio relativista, cético no fundo e o pensamento total, que é filosófico e expressa a verdade profunda.

Ao terminar a leitura do presente volume, resulta ilustrado claramente o *poder construtivo-positivo da filosofia,* ainda não suficientemente entendido e valorizado entre nós, o poder altamente benéfico em relação à promoção da pessoa humana e do desenvolvimento social. O desenvolvimento integral exige a presença filosófica que fundamenta, em última análise, toda a ordem teórica e prática, contribuindo poderosamente para preservá-la das perturbações ideológicas.

Ao leitor do livro resulta claro que o *cristianismo não é ideologia. Nem é filosofia.* Porém, a filosofia e a revelação cristã se beneficiam mutuamente. A filosofia pode explicar e fundamentar muito e auxiliar também a teologia. Porém, não pode iluminar tudo. Por conseguinte, o conhecimento da única e pura razão humana é insuficiente para a solução de todos os problemas e encontra uma complementação pela revelação cristã, a qual termina no mistério — realidades sobrenaturais, inteligíveis em si, mas não para o intelecto finito. Este, porém, não vê a contradição nas verdades comunicadas pela Inteligência infinita.

Por conseguinte, resulta claro porque a realidade brasileira — cristã — exige a *promoção da filosofia* em nosso país. Sem a presença filosófica se enfraquece o nosso cristianismo. A filosofia concorre muito para conservar, consolidar, desenvolver e defender a religião cristã, bem como para superar as ideologias, que obstaculizam o progresso espiritual.

A presente obra ressalta também o que a UNESCO recomenda: a importância da presença filosófica em vastos ambientes, alcançada através da *divulgação das idéias filosóficas,* como poder crítico das ideologias e como poder construtivo-positivo.

Considerando que a filosofia trata das questões, que interessam não só aos estudantes universitários desta disciplina e aos especialistas nas suas altas indagações, mas também a *todos os homens* como seres racionais, resulta claro pela leitura da obra que urge hoje a obrigação de efetuar a *divulgação filosófica em vários níveis,* que utilize os atuais meios de comunicação social a fim de atingir massas

populares, ambientes cultos e a juventude em vasta escala, e fazer chegar assim a todos, a mensagem que ressalte com vigor os valores da vida e cultura na sua genuína pureza e na sua aplicação prática.

Fica claro também, porque é realmente importante a *presença filosófica* em nossas escolas: a filosofia constitui um fator formativo profundo no mundo atual apegado a "ter mais" e não ao "ser mais". Isso exige do professor de filosofia a competência e o empenho de unir ao ensino a pesquisa, bem como a arte de exercer no ensino filosófico um filosofar que faça ao aluno filosofar, isto é, pensar em profundidade por si mesmo em dependência do real, libertando-se das influências ideológicas.

O que garante hoje racional e radicalmente a *libertação do homem e dos povos do pseudo-filosofar ideológico* — mundo irreal de aparências — *é o autêntico filosofar*, isto é, a busca sincera, a invenção acertada e a expressão lúcida e segura da verdade profunda, que constitui a resposta aos últimos problemas teóricos, bem como a luz para o reto agir humano, não só individual, mas também social. A maior fonte da segurança humana é a verdade. Por isso, não há razões de recear para que o ensino da filosofia no Brasil consiga a normalidade desejada. O nosso desenvolvimento exige um desenvolvimento filosófico em toda a sua pujança vital.

COMPOSTO E IMPRESSO NAS OFICINAS DAS EDIÇÕES LOYOLA
RUA 1822 N.° 347 — TELEFONE: 63-9695 — SÃO PAULO